
THE DIRECTOR GENERAL OF
Library Regr No
INDIA

VIENNA

ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOLUME V.

VIENNA, 1891.
ALFRED HÖLDER.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

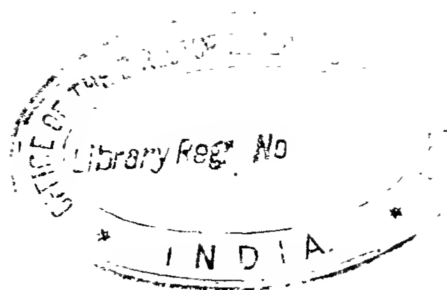
PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
B. WESTERMANN & Co

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.



Printed by Adolphus Holzhausen, Vienna



Contents of volume V.

Original articles.

Reviews.

Miscellanea.

Glossen zum Corpus Inscriptionum Semiticarum II.[1]

Von

D. H. Müller.

Neben Phönikiern und Hebräern kennt die Bibel und kennen die alten Schriftsteller in Nordsyrien und Mesopotamien verschiedene aramäische Völker und Reiche. Im Gegensatze zu den beiden genannten Völkern scheinen die Stämme aramäischer Zunge niemals von einer gemeinsamen religiösen oder staatlichen Idee beseelt gewesen zu sein. Selbstständigkeit des Geistes und Charakters sind niemals diesem Volksstamm eigenthümlich gewesen. Die Berührung zwischen Aramäern und Hebräern geht durch Jahrtausende hindurch. In älterer Zeit von Hebräern und Phönikiern zurückgedrängt, beweisen die aramäischen Idiome eine merkwürdige Zähigkeit. Ohne politische Macht und ohne eine grosse Literatur behaupteten sie nicht nur ihr Terrain, sondern verdrängen nach und nach die hebräisch-phönikischen Dialecte und setzen sich an ihrer Stelle fest. Grade wegen des Mangels jeder religiösen und politischen Prägung eignete sich ihre Sprache als Mittlerin für verschiedene Völker und eroberte sich schon früh eine Stellung als Amts- und Administrationssprache in den grossen vorderasiatischen Reichen. Nichts ist für die Zähigkeit und Schmiegsamkeit des Aramäischen charakteristischer als die Thatsache, dass es während des zweiten jüdischen Reiches, wo die nationale und

[1] *Corpus Inscriptionum Semiticarum ab Academia Inscriptionum et litterarum humaniorum conditum atque digestum. Pars secunda Inscriptiones aramaicas continens.* Tomus I Parisiis. E Reipublicae typographeo MDCCCLXXXIX.

religiöse Begeisterung des jüdischen Volkes den Höhepunkt erreicht hatte, mit der Sprache der Bibel, dem Hebräischen, den Kampf aufnehmen und es bei den Juden selbst verdrängen konnte. Zur Zeit Jesu sprach man in Jerusalem wie in Galiläa grösstentheils Aramäisch, und für Jahrhunderte blieb das Aramäische bei den Juden im Leben und in der Literatur vorherrschend. Wie sich die aramäischen Völker ohne Widerstand vor der politischen Macht der Griechen und Römer beugten, so fügte sich auch ihre Sprache dem fremden Joche, unterwarf sich ihrem Geiste und rettete so ihr unselbstständiges Dasein. Es gelang sogar den Aramäern in späteren Jahrhunderten wieder für kürzere oder längere Zeit eine gewisse politische Macht zu bekommen. In Palmyra, dem alten Tadmor, der Wüstenstadt, welche einst von Salomo gegründet worden war, blühte um das zweite Jahrhundert nach Christi ein Staatswesen, welches nach Art der Hansa-Städte seine Kraft in seinem Handel besass. Ohne höhere Ziele als das Wohlsein seiner Bürger waltete in Palmyra ein Geschlecht von Grosshändlern, welche das Erwerben und Geniessen und das gute Angedenken in der Vaterstadt zu bewahren als den höchsten Zweck ihres Daseins ansahen. Die Ruinen dieser prunkhaften und säulenreichen Handelsmetropole am Saume der Wüste bergen eine grosse Anzahl aramäischer und aramäisch-griechischer Inschriften.

Ein anderes aramäisches Staatswesen erhielt sich durch mehrere Jahrhunderte, im Nordwesten der arabischen Halbinsel, in Petra und al-Ḥigr. Auch dieses Reich verdankte seinen Bestand und seine Grösse dem Handel, welcher in alter Zeit seinen Weg durch die arabische Halbinsel genommen hatte. Die Nabatäer wurden von allen politischen und kriegerischen Ereignissen Vorderasiens berührt. In den Kriegsberichten assyrischer Könige wird ihrer gedacht, an den Kämpfen der Nachfolger Alexanders des Grossen sind sie betheiligt, sie gewähren Hohenpriestern aus dem Geschlechte der Hasmonäer Zuflucht und stehen bald in freundlichen bald in feindlichen Beziehungen zu den jüdischen Königen. Später geriethen sie immer mehr in Abhängigkeit von den Römern, denen sie unter Augustus als Führer der Expedition nach Südarabien dienen mussten.

Wie das Aramäische in Palästina die alte Sprache der Bibel verdrängte, so hat es auch hier sich in fremdem Gebiete und unter einer arabischen Bevölkerung festgesetzt. Die Stifter der nabatäischen Inschriften führen meistens arabische Namen, auch sonst sind arabische Wörter und grammatische Einflüsse in der Sprache erkennbar.

In neuester Zeit hat man nicht nur aus den Felsengräbern der Nabatäer, welche allein ihre Wohnsitze überdauerten, zahlreiche Denkmäler mitgebracht, sondern auch in Teimâ alterthümliche aramäische Inschriften entdeckt, von denen man annehmen darf, dass sie im fünften oder sechsten Jahrhundert v. Ch. gesetzt worden sind.

Ausser diesen durch besondere Schriften und dialectische Eigenthümlichkeiten ausgezeichneten Zweigen der aramäischen Epigraphik, sind noch grössere oder kleinere Inschriften zu verzeichnen, welche sich in Egypten an verschiedenen Orten erhalten haben. Daselbst, im Lande des Papyrus, sind auch allerlei Aufzeichnungen und Ueberreste literariseher Producte auf diesem Beschreibestoffe entdeckt worden. Vereinzelt treten auch aramäische Inschriften in Kleinasien, Atropatene und anderwärts auf.

Im alten Babylon und Assyrien, den Ländern der Keilschrift, wo nach alter Ueberlieferung auch Aramäer gewohnt haben sollen, sind die Spuren aramäischer Epigraphik im Verhältniss zu den zahllosen Denkmälern in Keilzeichen äusserst geringfügig, aber immerhin ausreichend um uns die Existenz aramäischer Schrift und Sprache in Mesopotamien sicherzustellen. Meistentheils sind es Kaufverträge und andere Rechtsurkunden auf gebrannten Thontäfelchen, welche neben dem ausführlichen officiellen Text in Keilzeichen eine kürzere oder längere Inhaltsangabe in aramäischer Schrift und Sprache enthalten. Diese kurzen Inschriften bieten den Vortheil, dass man sie nach den datirten Keilinschriften der Zeit nach genau oder annähernd genau bestimmen kann. Sie bieten uns so eine Reihe sicherer Anhaltspunkte für die Geschichte der aramäischen Schrift.

Nach dieser kurzen Uebersicht über die verschiedenen Zweige der aramäischen Epigraphik, wird man den Weg, der bei der Publication der aramäischen Inschriften einzuschlagen war, erkennen und

vollkommen das Vorgehen des Herausgebers billigen, welcher die mannigfachen Inschriften-Gruppen besonders behandelt und sich dabei von schriftgeschichtlichen und geographischen Momenten leiten lässt.

Der Editor dieses Theiles, M. de Vogüé, hat sich längst als Meister auf dem Gebiete nordsemitischer Epigraphik und der Geschichte der semitischen Schrift bewährt. Man kann sich nur darüber freuen, dass die Bearbeitung des aramäischen Bandes in so gute Hände gelegt wurde und dass sie den grossen Erwartungen entspricht, die man an die Editionen der Académie des Inscriptions et Belles Lettres zu stellen berechtigt ist.

Das Vorwort, welches dem ersten vorliegenden Hefte vorangeschickt wird, ist besonders durch die Entwicklung der paläographischen Grundsätze wichtig, welche den Autor bei der Eintheilung und Bestimmung der Inschriften geleitet haben. In der ältesten Zeit ist eine Scheidung zwischen den phönikischen und aramäischen Alphabeten nicht möglich. Da muss die Sprache entscheiden, welcher Gruppe eine Inschrift angehört. Leichte Spuren der Trennung zeigen sich im siebenten Jahrhundert besonders an den Köpfen der Buchstaben *b, d, r,* welche die geschlossenen Formen leicht öffnen, und an dem *h,* welches eine veränderte Gestalt erhält. Noch weiter in derselben Richtung entwickelt sich das aramäische Alphabet im sechsten Jahrhundert. Ausser den angeführten Buchstaben erhält auch das *'Ain* die offene Form, und das *Samech* und *Schîn* verlieren die wellenförmigen Linien. Das fünfte Jahrhundert bringt insbesondere Veränderungen in der Form der Buchstaben *Jod* und *Zain*. Vom vierten Jahrhunderte ab erfolgt die Umbildung der alten Schrift in die sogenannte Quadratschrift, die in allen Alphabeten, im Nabatäischen, Palmyrenischen auftritt und besonders im Hebräischen zur schärfsten Ausprägung gelangt.

Die eigentlichen aramäischen Inschriften (Inscriptiones aramaicae proprie dictae) bilden den Inhalt des ersten Heftes und der ersten Section. Das erste, umfangreichste Capitel behandelt die in Assyrien und Babylonien gefundenen Inschriften (Nr. 1—107) und zerfällt in vier Artikel, von denen der erste den ninivetischen (1—52), der zweite den babylonischen (53—71) gewidmet ist. Artikel 3 enthält

eine in Tello von Sarzec entdeckte griechisch-aramäische Inschrift, während im vierten Artikel Inschriften zweifelhafter Provenienz, in Syrien oder Assyrien gefunden, (73—107) besprochen werden.

Das zweite Capitel (108—110) verzeichnet die in Kleinasien, das dritte und vierte die in Atropatene und Griechenland gefundenen Inschriften. Das fünfte Capitel enthält die in jüngster Zeit aus Arabien mitgebrachten Denkmäler (Teimâ und al Higr 111—121), während das letzte sechste, in diesem Hefte noch nicht abgeschlossene Capitel lauter Inschriften ägyptischer Provenienz behandelt.

Gleich die ersten Gerichtsinschriften aus Ninive bieten eine Reihe von räthselhaften Erscheinungen, deren Erklärung die Herausgeber wohl versucht haben, die jedoch principiell, wie mir scheint, anders aufgefasst werden müssen. So ist ihnen zunächst in der öfters wiederkehrenden Phrase מנן זי מלך oder מנה מלך (1. 2. 3. 4. 5. 6. 8. 9.) der Status absolutus מלך statt des zu erwartenden מלכא (wie ארקא) aufgefallen. Die Herausgeber erklären dies als *Assyriasmus* und weisen auf eine Reihe weiterer Entlehnungen aus dem Assyrischen hin. Nun lässt sich allerdings nicht leugnen, dass in vielen Fällen das assyrische Wort in aramäischer Schrift wiedergegeben wird. So kann kein Zweifel sein dass סנב = ist assyrisch. [cuneiform] *šinibu* 2/3 (Nr. 7), פרש = ist assyrisch. *parasu* 1/2 (Nr. 10), לאם = *limmu* Jahr (Nr. 38). Dagegen kann מלך keine assyrische Entlehnung sein, weil dort das gewöhnliche Wort für König *šarru* ist. Die Annahme, dass der Gebrauch des Status absolutus statt des emphaticus ein Hebraismus sei, ist von vorneherein nicht zulässig, weil nach hebräischen Sprachgesetzen ebensogut המלך zu erwarten wäre, wie nach aramäischen מלכא. Wenn die Herausgeber mit dem Ausdrucke *Assyriasmus* nur sagen wollen, dass מלך dem assyrischen *šarru* nachgebildet ist, wo die Unterscheidung zwischen Absolutus und Emphaticus nicht ausgedrückt wird, so habe ich gegen diese Auffassung nichts einzuwenden; nöthig scheint sie mir jedoch nicht zu sein.

Anders stellt sich freilich die Behauptung, dass שלשא für aramäisch תלתא (Nr. 3), שקלן für aramäisch תקלן (13. 14.), אשת für aramäisch אתתא (15) dem Assyrischen entlehnt sind. Dagegen sprechen

lautliche Gründe. Um dies zu beweisen, muss ich zuerst an die Gesetze erinnern, die bei der Entlehnung von Wörtern mit *š* und *s* aus dem Assyrischen und Babylonischen ins Hebräische und Aramäische beobachtet werden. Das assyrische *š* wird bekanntlich im Hebräischen durch ס, das assyrische *s* durch hebräisches ש wiedergegeben. Dagegen wird babylonisches *š* hebräisch durch ש, babylonisches *s* durch ס ausgedrückt. Wenden wir diese Gesetze auf die in den aramäischen Inschriften vorkommenden assyrischen Eigennamen und Entlehnungen an, so ergiebt sich folgende Uebersicht:

Nr. 7	סנב	= [cuneiform] = [cuneiform]	*šinibu* $^2/_3$ also	ס = assyr. *š*
Nr. 10	פרש	= [cuneiform] = [cuneiform]	*parasu* $^1/_2$	ש = assyr. *s*
Nr. 17	הושע	= [cuneiform]	*U-si-'* n. pr.	ש = assyr. *s*
Nr. 19	חמש	= [cuneiform]	*Hambusu* n. pr.	ש = assyr. *s*
Nr. 22	ארבלסר	= [cuneiform]	*Arbail-ašrat* n. pr.	ס = assyr. *š*
Nr. 25	נבושלם	= [cuneiform]	*Nabu-sal-lim* n. pr.	ש = assyr. *s*
Nr. 29	נבוסרדן	= *Nabu-šar-iddin* n. pr.		ס = assyr. *š*
Nr. 32	שרכן	= [cuneiform]	*Sitirkânu*[1] n. pr.	ש = assyr. *s*
Nr. 33	נבוסרצר	= [cuneiform]	*Nabu-šar-uṣur* n. pr.	ס = assyr. *š*
Nr. 39	סרנורי	= *Šarru-nûri* n. pr.		ס = assyr. *š*
Nr. 43	אסרחם	= *Ašurâm* n. pr.		ס = assyr. *š*
Nr. 50	אסרסרצר	= *Ašur-sar-uṣur*		ס = assyr. *š*

Aus dieser Zusammenstellung geht unzweifelhaft hervor, dass der Lautwechsel in diesen Texten genau beobachtet worden ist. Ausnahmen bilden nur סג[בא] = [cuneiform] *Si-gab-a* (Nr. 17), סראש[תר] [cuneiform] *Šar-ištar* (Nr. 21) und אשרחם (Nr. 36), wenn darin der Name des Gottes *Aššur* erkannt werden soll.

Ebenso wie in den assyrischen, so bewährt sich auch das erkannte Gesetz in den babylonischen Inschriften. Hier entspricht also

Nr. 59	בלשן	([cuneiform])	*Bêlšunu*	ש = babyl. *š*
Nr. 61	מרסגלמר		*Mar-e-šag-gil-lumur*	ס = babyl. *s*

[1] Wie der Name im assyrischen Text lautet, nicht סרכן

Nr. 65 כישוש 𒆠𒀭𒌓 *Ki-šamaš* ש = babyl. *š*
Nr. 71 שמכן 𒁹𒈬𒆤 *Šum-kin* ש = babyl. *š*

Demnach kann die Ergänzung זב[ס] (Nr. 67) nicht richtig sein, weil nach dem babylonischen *Zabiši* זבש erwartet werden müsste.

Man darf daher auch die Inschrift 88 (Mossul) שנסרצר *Sin-šar-uṣur* als eine assyrische bezeichnen, während Nr. 97 כלזרשמש *Kul-zir-šamaš* gewiss babylonische Provenienz bekundet.

Es kann nach diesem regelmässigen, streng eingehaltenen Lautwechsel nicht angenommen werden, dass bei der Entlehnung der Wörter שלשא, שקלן und אשת dieses Gesetz nicht beobachtet worden ist. Man muss vielmehr zugeben, dass hier aramäische Wörter in anderer Schreibweise vorliegen.[1] Der Laut, welcher im Arabischen durch ث ausgedrückt wird, und welcher, wie ich glaube, schon im Ursemitischen vorhanden war, musste im nordsemitischen Alphabete, wo ein adaequates Zeichen nicht existirt, entweder durch ש oder durch ת wiedergegeben werden. Im Hebräischen griff das ש durch, während das Aramäische in späterer Zeit diesen Laut durch ת umschreibt. Es scheint nun, dass in alter Zeit das ש hierfür verwendet worden ist. Wir dürfen uns hierüber ebensowenig wundern, wie über die Thatsache, dass das ז, wie längst bekannt ist, in diesen Inschriften und in den in Arabien und Aegypten gefundenen für arabisches ذ steht, wo die späteren aramäischen Schriften ד haben.

Diese Thatsache gestattet aber durchaus nicht den Schluss zu ziehen, dass in den in Babylon und Assyrien gesprochenen Dialecten die Laute, welche später in der Schrift durch ת und ד wiedergegeben wurden, wirklich *š* und *z* gesprochen worden sind. Es ist nur eine

[1] Während des Druckes ist mir der Aufsatz J. Halévy's ‚Note sur quelques textes araméens du Corpus' (*Revue des Études juives*, tome xxi. p. 224 seq.) zugekommen, wo in Bezug auf die Schreibung ש für ת eine ähnliche Anschauung ausgesprochen wird. So sehr mich die Uebereinstimmung mit dem scharfsinnigen Forscher in der Auffassung der Thatsache freut, so muss ich doch betonen, dass ich mit den aus derselben gezogenen Conclusionen durchaus nicht einverstanden bin. Ich halte nach wie vor die Pluralität der semitischen Laute für älter und ursprünglicher.

Unbeholfenheit der Schrift und der Mangel adaequater Zeichen, die sich in der verschiedenen Wiedergabe der alten Laute offenbaren.

Das ז erhielt sich jedoch länger als das שׂ, so in den Inschriften von Teimâ, wo das ז durchwegs noch erhalten ist, während schon die Form מיתכא auftritt.

An Einzelheiten habe ich wenig zu bemerken. In Nr. 96 (S. 93) halte ich die Gleichstellung von דחם mit sab. דחת für ganz unmöglich. Die Lesung scheint mir unsicher zu sein. Leider ist die Abbildung so schwach, dass ich trotz mühevoller Untersuchung eine andere Lesung nicht vorzuschlagen wage. Es sei ferner darauf hingewiesen, dass S. 100 zu Nr. 108 noch immer gesagt wird ‚a סתר abscondere, excutere, unde etiam contradicere'. In dem aramäischen סתר sind, wie ich schon an anderer Stelle nachgewiesen, zwei verschiedene Wurzelgruppen zusammengefallen:

a) arab. ستر hebr. סתר aram. סתר verbergen

b) arab. شتر (sab.)X⦚) hebr. שתר (1 Sam. 5, 9) aram. סתר zerstören und widersprechen.

Zu חנם (S. 111) hätte das, was ich in der *Oesterr. Monatsschrift für den Orient*, 1884, p. 209 gesagt habe, erwähnt werden müssen. Es scheint mir auch jetzt noch, dass dieses חנם, welches auf der Inschrift von Teimâ vorkommt, wo auch von Palmenbäumen die Rede ist, nicht zu trennen sei von أُجُم im Verse des Imrulqais xlviii, 71 (nach der Lesung der Varianten und des Hamdânî 229, 10):

وَتَيْمَاءَ لَمْ يَتْرُكْ بِهَا جِذْعَ نَخْلَةٍ
وَلَا أُجُمًا إِلَّا مَشِيدًا بِجَنْدَلِ

Die ältesten Zendalphabete.

Von

J. Kirste.

1. Die Resultate, zu denen Lepsius durch Vergleichung einiger Zendalphabete in seinem bekannten Aufsatze (*Abh. d. Berl. Acad.* 1862 gelangt war, sind durch die neuere Forschung nur zum Theile bestätigt worden,[1] und es dürfte daher an der Zeit sein seine Arbeit einer Nachprüfung zu unterwerfen und zu untersuchen, ob die Reconstruction des ursprünglischen Zendalphabetes, welche Lepsius auf S. 335 der erwähnten Abhandlung gibt,[2] Anspruch auf unbedingte Glaubwürdigkeit hat.

Lepsius hatte sieben Alphabete zu seiner Verfügung, von denen jedoch die drei letzten einer neueren Redaction angehören, zu der sich auch die von Salemann (*Travaux de la troisième session du congrès int. des orient.* Petersburg 1879, tome II) mitgetheilten stellen. Zu den vier ältesten Alphabeten Lepsius', die wir der Reihe nach mit L.^{1}, L.^{2}, L.^{3}, L.^{4} bezeichnen wollen, hat Spiegel (*Vgl. Gramm. d. alteran. Spr.* 1882, 13) ein fünftes gefügt, von uns als Sp.^{2} angeführt. Diese fünf Alphabete ordnen sammtliche Buchstaben in 27 Gruppen ein, ein Umstand, auf den Lepsius (p. 337) selbst aufmerksam macht, wonach es nur um so mehr auffällt, dass er bei der ersten, vorläufigen Reconstruction (p. 315, 316) seinen Alphabeten 1 und 2 nur 26 Gruppen zutheilt.

[1] Vgl. Hübschmann, *K. Z.* 24, 570

[2] In der Columne 4 steht in Folge eines Druckfehlers [illegible] statt [illegible]

Zuerst werden, von Gruppe 1—17, die Consonanten aufgezählt, dann folgen von Gr. 18—27 die Vocale. Bezüglich der letzteren scheiden sich die fünf Alphabete in zwei Classen; es gehören näher zusammen L.[1] L.[2] und Sp.[2], während L.˙ und L.[1] eine andere Anordnung haben. Vielleicht erklärt sich dies daraus, dass die Vocale erst später zugefügt wurden.

2. Wir beginnen mit den Vocalen und lassen auf L.[1] gleich Sp.[2] folgen, da diese beiden Alphabete sich am nächsten stehen.

Gruppe	L.[1]	Sp.[2]	L.[2]
18	[illegible]	[illegible]	[illegible]
19	[illegible]	[illegible]	[illegible]
20	[illegible]	[illegible]	[illegible]
21	[illegible]	[illegible]	[illegible]
22	[illegible]	[illegible]	[illegible]
23	[illegible]	[illegible]	[illegible]
24	[illegible]	[illegible]	[illegible]
25	[illegible]	[illegible]	[illegible]
26	[illegible]	[illegible]	[illegible]
27	[illegible]	[illegible]	[illegible]

Bezüglich der Gruppe 18 meint Lepsius (p. 311), es wäre klar, dass das Zeichen [illegible] in [illegible] und [illegible] aufzulösen sei. Dagegen spricht jedoch, dass eine Zusammenziehung der Buchstaben [illegible] und [illegible] gegen den Ductus der Zendschrift ist, während umgekehrt das Auseinanderfallen eines ursprünglichen [illegible], woraus sich [illegible] ergibt, deshalb leicht begreiflich ist, weil der Schreiber für den linken Bestandtheil dieses Buchstabens neu anzusetzen hatte. Lösen wir [illegible] auf, so bieten uns die Alphabete keinen Fingerzeig, wohin es selbst zu setzen sei, und Lepsius verweist es daher in seiner Reconstructionstabelle an das Ende. Uebrigens geht er schliesslich noch weiter und setzt in Gr. 18 [illegible]. Dazu bemerke ich, dass [illegible] auf der Linie ruht, während der Schlussbestandtheil von [illegible] unter die Linie hinabreicht und deshalb bei flüchtiger Schreibung leicht für [illegible] genommen werden konnte. Ich bin darnach der Ansicht, dass in Gr. 18 [illegible] stand.

Aus dem in den Gr. 21, 22, 23, 26, 27 zugefügten 6 schliesst Lepsius (p. 333), dass damit nasalirte Vocale bezeichnet werden sollten. Zieht man jedoch in Betracht, dass die Orthographie 6✱ statt ✱ in den Handschriften eine ganz gewöhnliche ist (Westergaard, *Zend. Pref.* p. 24, n.; Spiegel, *Vgl. Gramm.* 85; Bartholomae, *Hdb.* §§ 45, 47), so haben wir das Recht, in einem Alphabete, in dem es sich blos um die Buchstaben und nicht um die Aussprache handelt, nur die Schreibung ✱ zuzulassen. Ebenso wechselt in den Handschriften häufig 6✱ mit 6ʔ (Spiegel, *ib.* 93) und es scheint mir daher keinem Zweifel zu unterliegen, dass wir auch in Gr. 22 das 6 zu tilgen haben. Ziehen wir ferner in Betracht, dass nur im Alphabete L.[2] die Gruppen 21, 22, 23 (man vgl. die lithographirten Tafeln bei Lepsius) so von einander getrennt sind, wie die andern Gruppen, während sie in den andern Alphabeten näher zusammenstehen, gerade so wie Gr. 25, 26, 27, so dürfen wir wohl die Vermuthung wagen, dass das 6 nach ɂ in Gr. 23 erst später der Symmetrie halber zugefügt wurde, nachdem seine Vorgänger diesen Zusatz in Folge der schwankenden Orthographie der Handschriften erhalten hatten. Mit der Tilgung des 6 entfällt nun auch die Nöthigung mit Lepsius dem Avestischen nasalirte ĭ und ŭ zuzuschreiben. Hätte das 6 einen nasalirten Vocal bezeichnen sollen, so müsste man es auch nach ✱ in Gr. 25 erwarten; hier steht es aber aus dem Grunde nicht, weil die Handschriften es nur nach ✱ zuzufügen pflegen, ein deutlicher Beweis von der Abhängigkeit unserer Alphabete von den Schreibergewohnheiten der Copisten. Ueberblicken wir jetzt die vorgeschlagenen Aenderungen, so tritt sofort zu Tage, dass in den Gr. 18—23 die langen, in den folgenden die kurzen Vocale aufgeführt werden. Daraus ergibt sich, dass ξ in L.[2] 20 nicht richtig ist, wie es ja auch in den beiden anderen Alphabeten durch den Consonanten ⊂ ersetzt wird. Es muss für ξ stehen. Ebenso muss in der vorhergehenden Gruppe » gestrichen werden, das wohl nur der Symmetrie halber, da in den anstossenden Gruppen immer zwei Buchstaben stehen, zugesetzt wurde. Es folgt ferner, dass wir in Gr. 21 ✱ und nicht ✱, die beide aus Ꭓ (*m*) + ⸗ (*ā*), resp. ⸗ (*a*), entstanden (s. *Verf. WZKM.* II, 241)

und die in den Handschriften beständig verwechselt werden, zu schreiben haben. Vielleicht steht deshalb in L.[2] 25 das kurze [illegible] vor dem [illegible].

In Gr. 24 stehen fünf kurze Vocale, die wir durch Vergleichung der drei Alphabete leicht als [illegible], [illegible], [illegible], [illegible], [illegible] bestimmen können. Gr. 25 ist schon besprochen, sie enthielt [illegible]. Am meisten sind die beiden letzten Gruppen in Verwirrung gerathen, da sie nur eine Wiederholung von 22, 23 sind, was natürlich nicht richtig sein kann. Von kurzen Vocalen haben wir nur noch zwei [illegible] und [illegible] unterzubringen und es kann sich daher blos noch darum handeln, welches von beiden zuerst stand. Den einzigen Anhaltspunkt für ihre Reihenfolge haben wir in dem in L.[2] 25 zugeschriebenen [illegible], von dem es wahrscheinlicher ist, dass es aus der nächsten Gruppe, als aus der zweitnächsten eingedrungen ist. Schliesslich handelt es sich noch um den Platz für [illegible], der jedoch nicht zweifelhaft sein kann, da wir es in zwei Alphabeten in Gr. 18 finden, die also ursprünglich von [illegible] [illegible] gebildet wurde, was einerseits zu [illegible] [illegible] corrumpirt, anderseits zu [illegible] vereinfacht wurde. Es folge hier die Vergleichung der Lepsius'schen und meiner Reconstruction mit L.[1]:

Gruppe	L.[1]	Lepsius (336)	Kirste
18	[illegible]	[illegible]	[illegible]
19	[illegible]	[illegible]	[illegible]
20	[illegible]	[illegible]	[illegible]
21	[illegible]	[illegible]	[illegible]
22	[illegible]	[illegible]	[illegible]
23	[illegible]	[illegible]	[illegible]
24	[illegible]	[illegible]	[illegible]
25	[illegible]	[illegible]	[illegible]
26	[illegible]	[illegible]	[illegible]
27	[illegible]	[illegible]	[illegible]

Gegen Lepsius spricht meines Erachtens der Umstand, dass er [illegible] nicht hat und allzuweit vom Originale abweicht.

3. Dieselben Gründe sprechen auch gegen seine Reconstruction der Vocale in den beiden anderen Alphabeten:

Gruppe	L.^{3}	L.^{4}
16	[illegible]	[illegible]
17	[illegible]	[illegible]
18	[illegible]	[illegible]
19	[illegible]	[illegible]
20	[illegible]	[illegible]
21	[illegible]	[illegible]
22	[illegible]	[illegible]
23	[illegible]	[illegible]
24	[illegible]	[illegible]
25	[illegible]	[illegible]
26	[illegible]	[illegible]
27	[illegible]	[illegible]

Aus der Vergleichung mit den besprochenen Alphabeten ergibt sich, dass wir die Vocale in L.^{3} um zwei Nummern herabzurücken haben, was einerseits dadurch bestätigt wird, dass die beiden auf diese Weise ausfallenden letzten Gruppen von Consonanten gebildet werden,[1] andrerseits dadurch, dass sohin die Gruppen der beiden Alphabete sich besser entsprechen: L.^{3} 18 = L.^{4} 20, L.^{3} 22 = L.^{4} 24 (wobei nur, wie selbstverständlich, [illegible] in [illegible] zu ändern ist). L.^{3} 24 enthält [illegible], das in L.^{4} durch [illegible] ersetzt ist. Es kann unter den Vocalen aber nur als Platzhalter angesehen werden und da scheint es nicht zweifelhaft, dass es, als auf [illegible] folgend, den aus den Handschriften beinahe verschwundenen Vocal [illegible] zu repräsentiren habe. Stand nun [illegible] mit [illegible] in einer Gruppe zusammen oder waren diese beiden Vocale in zwei Gruppen vertheilt? Die Antwort darauf gibt der Umstand, dass wenn wir [illegible] d. h. [illegible] in dem Alphabete L.^{3} auf Grund der Stellung in L.^{4} eine eigene Gruppe bilden lassen und in Folge dessen eine zweite Verschiebung um eine Nummer vornehmen, die Gruppen L.^{3} 19 = L.^{4} 22, L.^{3} 20 = L.^{4} 23 in schönster Harmonie sind. Dies gibt uns das Recht, die Gruppe 26 des ursprünglichen

[1] Wenn Lepsius (328) aus der Anwesenheit von [illegible] und [illegible] unter den Vocalen schliesst, dass das Zend vocalische *r* und *l* besessen habe, so ist dies eine Annahme, die mit den bekannten Lautgesetzen in directem Widerspruche steht.

Alphabetes als [illegible], die Gruppe 27 als [illegible] zu bestimmen. Was stand nun in Gr. 25? L.[3] gibt [illegible], L.[4] [illegible]; da das letztere nach dem in den andern Alphabeten gefundenen nicht richtig sein kann, so müssen wir uns an die Ordnung, die in L.[3] vorliegt, halten. Allerdings stehen die Buchstaben [illegible] in L.[4] an der Spitze der Vocale in Gr. 18; dies findet aber seine Erklärung aus der sogleich zu besprechenden Unordnung, die bei den Vocalen [illegible] und [illegible] eingetreten ist. Legen wir die oben angenommene erste Verschiebung um zwei Nummern zu Grunde, so erhalten wir L.[3] 17 [illegible] = L.[4] 19 [illegible], nehmen wir die zweite Verschiebung um drei Nummern vor: L.[3] 16 [illegible] = L.[4] 19 [illegible], d. h. in Worte übersetzt: die beiden Buchstaben [illegible] und [illegible] bildeten ursprünglich je eine Gruppe und wurden erst später in eine und dieselbe Gruppe zusammengezogen. Durch dieses Zusammenziehen wurde die erste Gruppe 18, die ursprünglich [illegible] enthielt, frei und die Buchstaben [illegible], die aus Gruppe 25 verdrängt waren, konnten in die Gruppe 18 gesetzt werden.

Durch diese einfachen Kunstgriffe, durch die wir es vermeiden konnten dem vorliegenden Material auf Grund moderner physiologischer Anschauungen (vgl. Lepsius 334) Gewalt anzuthun, ist es uns gelungen neun Gruppen zu bestimmen; die noch übrige zehnte Gruppe [illegible] steht in beiden Alphabeten an der 21. Stelle, woran zu rütteln wir keinen Grund haben. Das einzige, was uns noch übrig bleibt, ist die Buchstaben [illegible], die, wie wir sehen werden, zu den Consonanten gerechnet wurden, zu streichen. Ich setze hier wieder meine Reconstruction mit einem der Alphabete und zwar mit L.[4], das weniger verderbt ist, und mit der Lepsius'schen in Parallele:

Gruppe	L.[4]	Lepsius (336)	Kirste
18	[illegible]	[illegible]	[illegible]
19	[illegible]	[illegible]	[illegible]
20	[illegible]	[illegible]	[illegible]
21	[illegible]	[illegible]	[illegible]
22	[illegible]	[illegible]	[illegible]
23	[illegible]	[illegible]	[illegible]
24	[illegible]	[illegible]	[illegible]

Gruppe	L.[4]	Lepsius (336)	Kirste
25	[illegible]	[illegible]	[illegible]
26	[illegible]	[illegible]	[illegible]
27	[illegible]	[illegible]	[illegible]

4. Wir kommen zu den Consonanten und wollen zuerst in einer synoptischen Tabelle das Material vorführen. Das Alphabet Sp.[2] setzen wir neben das ihm zunächst verwandte L.[1]:

Gr	L.[1]	Sp.[2]	L.[2]	L.[3]	L.[4]
1	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
2	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
3	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
4	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
5	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
6	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
7	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
8	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
9	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
10	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
11	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
12	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
13	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
14	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
15	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
16	[illegible]	[illegible]	[illegible]	23. [illegible]	[illegible]
17	[illegible]	[illegible]	[illegible]	26. 27. [illegible]	[illegible]

Gleich beim ersten Anblick dieser Tabelle tritt der Umstand zu Tage, dass die drei zuerst angeführten Alphabete nahe zusammenstimmen, dass jedoch auch die beiden letzten, wenn wir, wie wir es bei den Vocalen gethan haben, Verschiebungen annehmen, mit den andern in wenigstens theilweise Uebereinstimmung gebracht werden können. Auch scheint bei L.[3] und L.[4] zuletzt das Bestreben massgebend geworden zu sein, für jede Gruppe nur zwei Zeichen anzunehmen, was jedoch schon durch die gut erhaltene Gruppe 1 widerlegt wird.

Bezeichnen wir der Einfachheit halber das durch die drei ersten Alphabete repräsentirte Uralphabet mit I, so stimmt seine Gruppe 10 mit L.^{3} 6, L.^{4} 7, Gruppe 11 mit L.^{3} 7, L.^{4} 8, Gr. 12 mit L.^{3} 9, L.^{4} 10 u. s. w.

Gehen wir nun zum Einzelnen über, so herrscht bezüglich der Gr. 1 kein Zweifel, da sie in vier Alphabeten von den drei Zeichen ϛ𐬌 𐬀 gebildet wird.

Gruppe 2 enthält 𐬯𐬯, wofür, wie schon Lepsius (310) gesehen hat, ꝫ 𐬯 gesetzt werden muss. Dass diese Gruppe in L.^{3} ausgefallen ist, ersieht man daraus, dass das eine Zeichen 𐬯 in die nächste Gruppe versetzt wurde, während dasselbe in L.^{4} sogar zweimal in Gr. 3 und 17 erscheint. Dadurch wurde eben die oben besprochene Verschiebung herbeigeführt.

Die dritte Gruppe besteht aus drei Buchstaben, da das ﻫ am Anfange offenbar als Platzhalter zu gelten hat, sonst könnte es in L.^{3} und L.^{4} nicht durch den Consonanten ق, dessen Werth das ﻫ bekanntlich im Pehlevi ebenfalls annehmen kann, ersetzt sein. Einer von diesen drei Buchstaben ist sicher, da er in vier Alphabeten erscheint, nämlich ک. Das beweist uns, dass die andern beiden ebenfalls Nasale waren. Als solche gibt es in der Zendschrift noch ١ und das von Salemann in seiner Parsenhandschrift (*l. c.* 507, 512) gefundene ٤. Ueber die Reihenfolge, in der diese drei Buchstaben standen, ist es schwer eine Vermuthung zu äussern. Wahrscheinlich stand ک in der Mitte, nach Ausweis der drei mittleren Alphabete und ٤ an letzter Stelle, da seine Form eher in das in drei Alphabeten am Ende stehende 𐬯 übergehen konnte, als die des ١. Aus dem in L.^{4} 17 am Ende stehenden ٤ ist nichts zu schliessen, da die Form ١ in diesem Alphabete nicht vorkommt, wie ja überhaupt die Formen ١ und ٤ in den Handschriften nicht mehr unterschieden werden. Als wahrscheinlich dürfen wir also die Reihenfolge ٤ ک ١ ansetzen.

In der vierten Gruppe geben die drei ersten Alphabete übereinstimmend ق ﺳ. Das Zusammenstehen dieser beiden Buchstaben wird bestätigt durch die Gr. 5 in Lepsius' fünftem Alphabet, ebenso wie durch dieselbe Gruppe in Salemann's Alphabet III. Das ﻪ nach dem ﺳ in

L.[2] zeigt wohl nur die palatale Natur dieses Buchstaben, ebenso wie das ڛ nach dem ઇ die gutturale des letzteren an.[1] Das schliessende ... ist entweder ein ganz müssiger Zusatz oder eine Wiederholung der beiden Aussprachezeichen ... mit Verwandlung des ... in den Halbvocal.

In Gruppe 5 haben wir ebenfalls ein ... nach dem ... in zwei Alphabeten: hier scheint es mir jedoch nur die Pehleviform des folgenden ... zu repräsentiren. Diese Gruppe des Alphabetes I entspricht der Gr. 2 der beiden letzten Alphabete. Die Anwesenheit der Liquidae in Alphabet I lässt sich weder graphisch, noch lautlich rechtfertigen und erklärt sich daraus, dass diese Buchstaben aus ihrer ursprünglichen Gruppe ausfielen und dann irgendwo zugesetzt wurden. Direct bestätigt wird dies durch die Alphabete L.[3] und L.[4], in denen sie unter die Vocale gerathen sind (L.[3] 23, 26, 27; L.[4] 25). Gruppe 5 bestand also nach diesen Auseinandersetzungen aus ... ..., oder, wenn wir die Reihenfolge der beiden letzten Alphabete, die deswegen mehr Wahrscheinlichkeit hat, weil bei ihnen diese Gruppe nicht durch Zusätze alterirt wurde, acceptiren, aus ... .

Gr. 6 des Alphabetes I findet sich in den zwei letzten Alphabeten gar nicht, sie muss aber schon deshalb richtig sein, weil die in ihr enthaltenen drei Buchstaben in den beiden letzten Alphabeten in ganz verschiedene Gruppen eingefügt sind. ... fehlt übrigens in L.[3] ganz.

Gr. 7 der drei ersten Alphabete scheint der Gr. 4 der letzten zu entsprechen, wenn wir ... in ... verändern und Abfall des schliessenden ..., das bekanntlich ein seltener Buchstabe ist, annehmen. Das ... in L.[2] kann nicht richtig sein, da es in der nächsten Gruppe vorkommt. Vielleicht stand an seiner Stelle ..., wie in Salemann's Alphabet III, Gr. 10. Die Reihenfolge ... ... der beiden ersten Alphabete findet sich jedoch auch in Lepsius' fünftem Alphabet Gr. 10 und ich halte sie daher für die richtige.

Gr. 8 der drei ersten Alphabete entspricht L.[3] 5 und L.[4] 6. Die letzteren zeigen, dass ... und ... der ersten Alphabete ein ungehöriger

[1] Oder ist ... bloss die Pehleviwiederholung für ...?

Zusatz ist. Das ו oder ؛ muss hier Platzhalter für einen obsoleten Buchstaben sein, da wir in Salemann's Alphabet II Gr. 11 ﻻ, Gr. 12 ט, in seinem Alphabet III, Gr. 9 die beiden Zeichen hintereinander finden. Wir haben darnach das Recht, die Gruppe als ט ﻻ zu bestimmen.

Die Gruppe 9 der drei ersten Alphabete hat in den beiden letzten nichts Entsprechendes. Da wir die *n*-Laute schon absolvirt haben, so kann hier der *n*-Strich nur wieder als Platzhalter aufgefasst werden, ferner haben wir bereits das ﻻ, wenn es am Anfange steht, in gleicher Verwendung gesehen (Gr. 3). Dieselbe Bedeutung muss jedoch auch das am Schlusse stehende ﻻ gehabt haben, da abgesehen davon, dass höchstens das voranstehende ﻻ als den vorhergehenden Nasal modificirend angesehen werden kann, im Alphabete L.[2] zwischen dem Nasal und dem ﻻ noch ein ﻻ eingeschoben ist. Wir erhalten auf diese Weise die Andeutung, dass in dieser Gruppe ursprünglich vier Buchstaben standen [ﻻ . ﻻו . ﻻו . ﻻ] und dies waren, wie man sogleich sieht, die vier Liquiden, von denen wir zwei bereits als Eindringlinge aus Gr. 5 fortweisen mussten. Alle vier finden sich im Alphabet L.[3] in den letzten Gruppen, zwei von ihnen in Gr. 25 von L.[4], während sie im fünften Alphabete Lepsius' regelrecht unter den Consonanten stehen (Gr. 7, 15). Ueber ihre Reihenfolge können Zweifel entstehen, doch ist zu beachten, dass in L.[3] 23 das aspirirte *r*, in L.[5] 15 das aspirirte *l* voran steht. Ferner beachte man, dass, wenn wir annehmen, dass die Gruppe mit dem aspirirten *r* begann, die Hinzufügung dieses *r* zu dem Hauchlaute ꝺ in Gr. 5 wenigstens einen Schein von Berechtigung erhält. Vielleicht hat man sogar deshalb in Gr. 5 der Alphabete Sp.[2], L.[2] ein ﻻ vor dem ꝺ eingefügt, weil die Gruppe ꝺ das früher dagestandene ﻻ zu repräsentiren hatte und man deshalb noch ein ꝺ in der Form ﻻ schreiben zu müssen glaubte. Man könnte noch verschiedene Vermuthungen in dieser Richtung aufstellen. Aus dem Vorstehenden dürfte wenigstens die Wahrscheinlichkeit hervorgehen, dass in Gr. 9 die Reihenfolge ﻻ ﻻ ו ﻻ war.

Die nächsten Gruppen verursachen viel weniger Schwierigkeiten. In Gr. 10 bedeutet das ﻻ in L.[2] wieder einen Platzhalter, da wir in

Lepsius' Alphabet 5, Gr. 6 und Salemann's Alphabet III die vier Dentale [Zendzeichen] finden.

Gr. 11 des Alphabets I entspricht, wie schon oben bemerkt, genau je einer Gruppe der beiden letzten Alphabete. Die Aspirata steht voran, mit Ausnahme von L.[4] 8.

Ebenso ist dies der Fall in der nächsten Gruppe. Das [Zendzeichen] von L.[2] ist natürlich in [Zendzeichen] zu ändern.

Gr. 13 macht gar keine Schwierigkeit, ebensowenig Gr. 14, mit der auch Gr. 16 von L.[5] stimmt.

In Gr. 15 stand, wie aus der Vergleichung der Alphabete L.[1] und Sp.[2] mit L.[3] 12 und L.[4] 13 hervorgeht, an erster Stelle [Zendzeichen]. An zweiter Stelle kann nichts Anderes als [Zendzeichen] gestanden sein, da [Zendzeichen] die Variante von L.[4], und [Zendzeichen], die Variante von Sp.[2], schon vorgekommen sind.

In der vorletzten Gruppe standen offenbar die *y*-Laute [Zendzeichen], die in dieser Reihenfolge sich in Lepsius' Alphabet 5, Gr. 20 finden. Daraus folgt aber implicite, dass in der vorhergehenden Gruppe das schliessende [Zendzeichen] in L.[2] der Platzhalter für [Zendzeichen] ist.

Für die letzte Gruppe bleibt dann schliesslich nur mehr [Zendzeichen] übrig, das in der That sich in den drei ersten Alphabeten findet, wobei vielleicht der Umstand nicht ausser Betracht zu lassen ist, dass in L.[5] 21 [Zendzeichen] ebenfalls auf die Gruppe der *y*-Laute folgt.

Wir erhalten somit 43 Consonanten, die mit den 16 Vocalzeichen 59 Buchstaben ergeben. Es würde also ein Buchstabe zu der von Masʿūdī (Lepsius 338) berichteten Anzahl von 60 Zeichen fehlen. Das einzige Zeichen, das uns die Zendalphabete noch bieten, ist die verkürzte Form des [Zendzeichen], wie sie bei Lepsius Alph. 6, Gr. 2 und bei Salemann in derselben Gruppe der Alphabete II und III sich findet. Sie unterscheidet sich von dem [Zendzeichen] nur durch die Krümmung (s. meinen Aufsatz *Zur Pehlevipaläographie* in den *Mitth. Pap. Erzh. Rainer* IV, 1888), von dem [Zendzeichen] durch das Fehlen des langen Schweifes und konnte in den Alphabeten wohl leicht verloren gehen. Setzen wir sie hinter das [Zendzeichen] in unsere Reconstructionstabelle, so erhält diese folgende Gestalt:

Gruppe	L.[1]	Lepsius (335)	Kirste
1	[illegible]	[illegible]	[illegible]
2	[illegible]	[illegible]	[illegible]
3	[illegible]	[illegible]	[illegible]
4	[illegible]	[illegible]	[illegible]
5	[illegible]	[illegible]	[illegible]
6	[illegible]	[illegible]	[illegible]
7	[illegible]	[illegible]	[illegible]
8	[illegible]	[illegible]	[illegible]
9	[illegible]	[illegible]	[illegible]
10	[illegible]	[illegible]	[illegible]
11	[illegible]	[illegible]	[illegible]
12	[illegible]	[illegible]	[illegible]
13	[illegible]	[illegible]	[illegible]
14	[illegible]	[illegible]	[illegible]
15	[illegible]	[illegible]	[illegible]
16	[illegible]	[illegible]	[illegible]
17	[illegible]	[illegible]	[illegible]

Unsere Aufgabe ist hiermit eigentlich zu Ende, doch dürfte es sich empfehlen zur Festigung des gewonnenen Resultates einen Blick auf die jüngeren Alphabete L.[5, 6, 7], Salemann II, III, V zu werfen.

5. Was zunächst die Anordnung der Buchstaben in diesen Alphabeten betrifft, so werden zuerst die im arabischen Alphabete vorkommenden in arabischer Reihenfolge aufgezählt, nur mit dem Unterschiede, dass nach persischer Manier *Wāv* vor *He* steht, darauf folgen die nicht arabischen Consonanten und schliesslich die avestischen Vocalzeichen. Wir erhalten somit drei Abtheilungen. Die erste Abtheilung, die mit *y* schliesst, enthält in den Alphabeten L.[5], Salemann II, III, V 20 Buchstaben. Mit dieser Anordnung kann auch L.[7] leicht in Uebereinstimmung gebracht werden, wenn wir an 4. Stelle [illegible] und [illegible], an 6. [illegible] und [illegible], für welch letzteres wir nach Ausweis von Salemann III, 5 [illegible] zu schreiben haben, und an 7. Stelle [illegible] und [illegible], wofür aller Wahrscheinlichkeit nach [illegible] und [illegible] zu setzen ist, als je eine Gruppe fassen. In L.[6] dagegen steht *y* an 19. Stelle. Diese

Differenz kommt daher, dass in den zuerst angeführten Alphabeten das *g* nach persischer Manier nach *k* eingefügt wurde. Da dies aber nicht zugleich mit den andern persischen Buchstaben geschehen ist, da ferner in Salemann II. trotzdem es 20 Buchstaben bis *y* anführt, das *g* erst nach dem *y* steht, da endlich in Salemann V das *g* gegen alle Analogie unmittelbar vor *y* eingefügt ist, so ergibt sich, dass die Anordnung des Alphabets L.[6] die ursprüngliche war, d. h. *g* begann die zweite Abtheilung und in der ersten standen nur 19 Buchstaben. Danach ist es leicht, die ursprüngliche Anordnung der ersten Abtheilung, wobei wir das best erhaltene Alphabet L.[5] zu Grunde legen wollen, festzustellen; sie enthielt folgende Buchstaben: 1. [illegible], 2. [illegible], 3. [illegible], 4. [illegible]. 5. [illegible]. 6. [illegible], 7. [illegible], 8. [illegible]. 9. [illegible], 10. [illegible], 11. [illegible] 12. [illegible], 13. [illegible], 14. [illegible], 15. [illegible], 16. [illegible], 17. [illegible]. 18. [illegible], 19. [illegible].

Damit sind 31 Consonanten absolvirt. Es würden also zu der von uns constatirten Anzahl noch 13 fehlen, die in der zweiten Abtheilung standen. Vorher müssen wir jedoch wissen, wie viel Nummern diese umfasste. In Salemann's Alphabet II ist die Gesammtzahl der Gruppen des Alphabets 43, damit lässt sich auch L.[6] in Uebereinstimmung bringen, dessen letzte 41. Gruppe aus den Zeichen [illegible] besteht, wenn wir annehmen, dass hier ursprünglich drei platzhaltende ı ı ı standen, die sehr gut von einem Abschreiber als *uun* gelesen und danach in eine Gruppe zusammengefasst werden konnten. Diese Vermuthung wird dadurch bestätigt, dass die letzten Nummern in Salemann II ebenfalls bloss platzhaltende ı-Striche zeigen. Da nun, wie oben bemerkt, die dritte Abtheilung die Vocale enthält und wir von diesen zwei, nämlich [illegible] und [illegible] schon gehabt haben, so müssen wir von 43 rückwärts 14 Nummern zählen, d. h. die dritte Abtheilung begann mit Nummer 30. Diese Berechnung wird durch L.[5] bestätigt, bei dem ebenfalls die letzten 14 Nummern (von 24—37) die Vocale enthalten. Es ergibt sich also, dass die rein avestischen Consonanten die Gruppen von 20—29 ausgefüllt haben müssen. Am Besten ist diese zweite Abtheilung in den Alphabeten L.[6] und Salemann II erhalten, während sie in L.[5] und Salemann III auf drei Nummern, die die Consonanten [illegible], [illegible], [illegible] enthalten, zusammengeschrumpft ist.

Gr. 20 enthält in beiden hier in Betracht kommenden Alphabeten das *y*, für das wir die zwei Zeichen ع ع einsetzen.

Gr. 21 und 22 sind in Alphabet L.[6] von zwei unbekannten Zeichen (s. die lithographirte Tafel bei Lepsius) ausgefüllt, die von einem Copisten als ی resp. ء erklärt wurden, was unmöglich ist, da diese Buchstaben schon in der ersten Abtheilung stehen. Dass in dem ersten Zeichen ein *n*-Laut steckt, wird durch das ihm ähnliche Zeichen in Gr. 17 von Salemann's Alphabet II bewiesen, wo es auf das *m* folgt. Erinnern wir uns nun, dass in den zuerst von uns behandelten Alphabeten auf das *y* die *n*-Laute folgten und zwar zuerst ؤ ۇ, dann als gesonderte Gruppe ۇ ك ا, vergleichen wir ferner die Gruppe 33 von Lepsius' Alphabet 5 ك ؤ ۇ, so dürfen wir wohl die Vermuthung wagen, dass hier in Gr. 21 ؤ ۇ in Gr. 22 ۇ ك ursprünglich gestanden haben. ۇ ist in der ersten Abtheilung vorgekommen und die Form ۇ konnte um so leichter verloren gehen, als die Handschriften gewöhnlich der einen Form, ۇ oder ۇ, mit Ausschluss der andern, den Vorzug zu geben pflegen.

Gr. 23 in L.[6] = Gr. 22 in Salemann II enthält ٣. L.[6] 24 gibt ٯ. Wir haben nichts zu ändern; ebenso wenig an der nächsten Gruppe, die übereinstimmend als ٯ gegeben wird.

Darauf folgt in beiden Alphabeten ڡ, was nicht richtig sein kann, da es schon in der ersten Abtheilung steht Lassen wir diese Nummer daher vorläufig bei Seite. Darauf folgt in L.[6] 27 wieder ٯ, diesmal durch و erklärt. Es ist selbstverständlich dafür » einzusetzen.

Den Schluss machen die zwei Zeichen ٣ und ے. Dass dies die ursprüngliche Reihenfolge war, kann man wenigstens vermuthen, da einerseits in L.[6] 28 deutlich ٣ steht, andrerseits in Salemann II, 29 ٮ, erklärt durch ش چ, worin vielleicht eine Andeutung der palatalen Natur des ے steckt. Der einzige Buchstabe, der uns also für die Nummer 26 übrig bleibt, ist ؟. Dieser Buchstabe steht in der That in L.[6] 36 vor dem », das wir als nächste Nummer restituirt haben. Wie konnte aber daraus *f* werden? Die Antwort gibt das Wort av. *takhmō urupa*, das im Parsi *takhmūraf*, in den Desātir *tahmūrad* lautet (s. Justi, *Wtb.*, *urupan*) und das Mordtmann auf einer Gemme

gefunden hat (*ZDMG*. xviii, Nr. 10). Das schliessende *f* der Parsiform طهمورف wurde später zu dem englischen *th* in طهمورث und vielleicht soll das auf der Gemme unter dem schliessenden *p* (*f*) stehende *t* diese Aussprache andeuten. Dieser Wechsel zeigt uns, wieso in den Alphabeten L.[6] 26 und Salemann ii, 24 ف und ڠ an Stelle des im Alphabete L.[5] 36 sich findenden und in Folge unserer Reconstruction an dieser Stelle geforderten ? eintreten konnten.

Die zweite Abtheilung erhält nach diesen Auseinandersetzungen folgende Gestalt: 20. ? ?, 21. ? ?, 22. ? ?, 23. ?, 24. ?, 25. ?, 26. ?, 27. ?, 28. ?, 29. ?.

Was schliesslich die dritte Abtheilung anbelangt, so wissen wir, welche Buchstaben dort zu finden sein müssen, nämlich alle Vocale mit Ausnahme des ? und des ?. Ueber die Reihenfolge jedoch, in der sie aufgezählt waren, kann man bei dem desolaten Zustande der Alphabete L.[6] und Salemann ii nur Vermuthungen äussern. Als erster Buchstabe in Gr. 30 stand wohl ?, da in L.[6] an dieser Stelle ein langer horizontaler Strich steht ?, über dessen Werth als *a* ich meinen Aufsatz *Zur Pehlevipaläographie* zu vergleichen bitte. Darauf dürfte ? gefolgt sein, wofür in L.[6] ?, d. h. *ya*, in L.[5] 25 das damit graphisch verwandte ? eintrat. Bezüglich der Reihenfolge der anderen ist es wohl am gerathensten sich an das Alphabet L.[5] zu halten und danach dieselbe als 30. ?, 31. ?, 32. ?, 33. ?, 34. ?, 35. ?, 36. ?, 37. ?, 38. ?, 39. ?, 40. ?, 41. ?, 42. ?, 43. ? zu bestimmen. Ich halte es für unnöthig einzelne Coincidenzen zur Stütze dieser Reihenfolge anzuführen.

So haben wir denn gesehen, dass es auf Grund der durch die Vergleichung der ältesten Alphabete gewonnenen Ergebnisse möglich ist, auch die neueren Alphabete, die erst nach der Occupation Persiens durch die Araber entstanden sein können, in ziemlich sicherer Weise zu restauriren und dies dürfte wohl als Bestätigung der Richtigkeit unserer Reconstruction der alten Alphabete L.[1], [2], [3], [4] und Sp.[2] in die Wagschale gelegt werden können. Ob jedes der 60 Zeichen einen bestimmten Laut zu repräsentiren hatte oder einige von ihnen blos graphische Varianten sind, und ob besonders die von uns

erschlossenen Buchstaben [illegible] einen bestimmten Platz im Lautsystem des Avestischen beanspruchen dürfen, soll weiterer Untersuchung vorbehalten bleiben.

Zur besseren Uebersicht führe ich das von mir reconstruirte Zendalphabet in möglichstem Anschlusse an das indische auf:

1	[illegible]	13	[illegible]	25	[illegible]	37	[illegible]	49	[illegible]
2	[illegible]	14	[illegible]	26	[illegible]	38	[illegible]	50	[illegible]
3	[illegible]	15	[illegible]	27	[illegible]	39	[illegible]	51	[illegible]
4	[illegible]	16	[illegible]	28	[illegible]	40	[illegible]	52	[illegible]
5	[illegible]	17	[illegible]	29	[illegible]	41	[illegible]	53	[illegible]
6	[illegible]	18	[illegible]	30	[illegible]	42	[illegible]	54	[illegible]
7	[illegible]	19	[illegible]	31	[illegible]	43	[illegible]	55	[illegible]
8	[illegible]	20	[illegible]	32	[illegible]	44	[illegible]	56	[illegible]
9	[illegible]	21	[illegible]	33	[illegible]	45	[illegible]	57	[illegible]
10	[illegible]	22	[illegible]	34	[illegible]	46	[illegible]	58	[illegible]
11	[illegible]	23	[illegible]	35	[illegible]	47	[illegible]	59	[illegible]
12	[illegible]	24	[illegible]	36	[illegible]	48	[illegible]	60	[illegible]

The Age of Viśâkhadatta.

By

K. H. Dhruva, B. B.

Vice Principal Training College Ahmadabad.

In his paper on Viśâkhadatta (*ante vol. II, p. 212*) Professor JACOBI lays it down at the close with a feeling of satisfaction that the author of the Mudrârâkshasa lived in the latter half of the ninth century, and that he composed his play in the year A. D. 860. The date deduced by the learned scholar rests on the assumption that Viśâkhadatta fashioned the opening stanza of his work on the model of Ratnâkara's Pañchâśikâ, and on the identification of king Avantivarman, named in the closing stanza with the renowned Vaishṇava, king of Kashmir. The proofs adduced in support of these assertions appear to me far from being conclusive or convincing. I propose to show in this paper that Viśâkhadatta is much older than Ratnâkara and that he very probably lived before the close of the seventh century.

The age of Ratnâkara is fixed with tolerable certainty, and this is about the first half of the ninth century A. D. He has left two works viz. the Vakrokti-Pañchâśikâ and the Haravijaya. The former admits of comparison with the opening stanza of the Mudrârâkshasa. Vakrokti is the figure of speech which runs through the latter. The same figure enlivens and adorns the Pañchâśikâ which is on that account significantly called V a k r o k t i - P a ñ c h â ś i k â. The interlocutors of the dialogues are the same, and the pleasant contention is carried out almost on the same lines, being marked by

puns and equivoques on similar themes. In certain pieces even the themes are identical. But, if we examine the compositions of the two poets closely, Ratnâkara's Pañchâśikâ appears to lack the natural grace and the playful simplicity of Viśâkhadatta's benedictory stanza. Its quibbles and repartees are all verbal. They display the author's ingenuity and erudition more than real poetical excellence. In most of the instances the theme is constantly changing and the several speeches which compose a verse are artificially held together by a continual double meaning, effected by tortuous constructions and laboured wordplay. In the introductory stanza of the prologue of the Mudrârâkshasa the jealous questions of Gaurî, graced with modesty and decorum, and the evasive answers of Śiva, witty and good-humoured, are expressed with an ease and elegance which lend a charm to the poem and render the characters of the interlocutors agreeable and interesting.[1] In the verses of the Pañchâśikâ Śiva and his divine consort appear as inveterate punsters, indulging in forced equivocations and quaint conceits. I shall quote but one instance to enable the reader to judge for himself of the correctness of my remarks. Treating of the same theme as the first verse of the play, it brings out the peculiarities of the Pañchâśikâ more prominently than any other.

नो शक्तास्मि पतत्त्रिमार्गमधुना मूर्धानमेतं तव
द्रष्टुं न वै पतत्त्रिणां प्रियतमे मार्गोस्ति मूर्धा क्वचित् ।
नन्वेतद्विगलत्सुरापगमिह द्वेष्मि प्रिये नो सुरा-
नद्यस्मिन्गलतीति वक्रमुदितं देव्या विभोः पातु वः ॥

"May the crafty answers of Śiva to Gaurî, *(given below,)* protect you: *(Gaurî —)* Now I cannot bear to see this head from which Gaṅgâ falls, *(patat-trimârga)*. *(Śiva —)* Nowhere, my love, is *(my)* head *(patattri-mârga)* the path of birds, *(Gaurî —)* Forsooth I dislike

[1] The commentator Dhuṇḍhirâja observes that the crafty answers of Śiva are intended to foreshadow the crafty policy, (शाठ्यनीति) of Chânakya, the Machiavel of the play. Hence the Vakrokti of Viśâkhadatta is not a mere feat of ingenuity.

this (head) from which flows the river of the gods *(surâpagâ)*. *(Śiva —)* No river of wine *(sûrâpagâ)* flows here."

Compare with this the beautiful Nândî of the Mudrârâkshasa:

धन्या केयं स्थिता ते शिरसि शशिकला किं नु नामैतदस्या
नामैवास्यास्तदेतत्परिचितमपि ते विस्मृतं कस्य हेतोः ।
नारीं पृच्छामि नेन्दुं कथयतु विजया न प्रमाणं यदीन्दु-
र्देव्या निह्नोतुमिच्छोरिति सुरसरितं शाठ्यमव्याद्विभोर्वः ॥

"May the craft of Śiva, desirous of concealing Gaṅgâ from Gaurî *(as shown below)*, protect you: *(Gaurî —)* Who is this, so fortunate, whom you carry on your head? *(Śiva —)* The crescent-moon. *(Gaurî —)* Is that the name of her? *(Śiva —)* Indeed, that is her name; you know it and yet, how now, you forget it? *(Gaurî —)* I ask not about the moon but about the woman. *(Śiva —)* Let Vijayâ speak, if the moon does not satisfy you."

The decidedly artificial tone of the Pañchâśikâ, as shown by the contrasted specimens, may be taken to indicate the posteriority of Ratnâkara to Viśâkhadatta.

We now turn to the other work of the Kashmirian poet. The Haravijaya is a huge Mahâkâvya celebrating in fifty cantos the victory of Śiva over the demon Andhaka. The poem opens with a description of Jyotishmati, the City of Moonlight, on the mountain Mandara of Purânic fame. There the god Śiva and his mountain-born consort lived in ease. In their love for sport they sometimes amused themselves with the Tâṇḍava dance and at others indulged in the throw of the dice. The poet disposes of gambling in one verse at the close of the second canto, the main portion of it being devoted to the description of the frantic dance.

Here occur two stanzas that bear a striking resemblance to the second benedictory stanza of Viśâkhadatta, which runs as follows:

पादस्याविर्भवन्तीमवनतिमवने रक्षतः स्वैरपातैः
संकोचेनैव दोष्णां मुहुरभिनयतः सर्वलोकातिगानाम् ।
दृष्टिं लक्ष्येषु नोग्रां ज्वलनकणमुचं बध्नतो दाहभीते-
रित्याधारानुरोधात् त्रिपुरविजयिनः पातु वो दुःखनृत्तम् ॥

"May the dance of the Conqueror of Tripura, awkwardly performed in consideration of the environments, protect you! — *(of the Conqueror of Tripura)*, who stays the phenomenon of the sinking of the earth by light steps, who represents the pantomimic action with the contraction of his arms outreaching the confines of the universe, and who bends his fire-mitting glance gently for fear of a conflagration."

In the Haravijaya, II, 55—56 we have the following analogous description:

दोर्दण्डखण्डवलनान्यतिसंकटत्व-
मुत्प्रेक्ष्य नो विदधिरे ककुभां पुरस्तात् ।
विन्यस्तमन्दचरणं परिचक्रमे च
भूमण्डलं विदलतीति दयानुबन्धात् ॥ ५५ ॥
ब्रह्माण्डकर्परपरिस्फुटनाभिसंधे-
रूर्ध्वं व्यरच्यत तथा न च दण्डपादः ।
इत्थं न शीतकिरणाभरणस्य नृत्त-
माधारदुर्बलतया सविलासमासीत् ॥ ५६ ॥

"Owing to the narrowness of space he did not, in the first place, throw about his pole-like arms: then, again feeling that the earth gave way, he moved with a light step compassionately, and perceiving that the crown of the shell of the universe would break, he did not project his pole-like leg. Thus the dance of the moon-crested God was not happy on account of the environments being fragile."

In the two extracts before us, for each line of the former (except the third), we have two of the latter resembling closely in thought and word. The first two lines of the latter are similar to the second line of the former: but what is expressed affirmatively here, is there turned into a negative statement. The third and fourth lines of the second extract exactly correspond to the first line of the first. Thus the stanza of Ratnâkara is but a paraphrase of the first half of the corresponding verse of Viśâkhadatta with the order of thought reversed. The last two lines of the extract from the Haravijaya look like a distant, but distinct echo of the last line of the quotation from the Mudrârâkshasa. The fifth and sixth lines of the

second extract appear to be an expansion of the idea of the first two lines of the same.

The description of the frantic dance of Śiva, embodied in the stanzas of Ratnâkara, appears to be wanting in the fullness of grandeur, and the charm of lifelike reality, which distinguish the corresponding stanza of Viśâkhadatta. Moreover, the stanzas of Ratnâkara occur at the end of the description of the Tâṇḍava dance, and apparently stand apart from the stanzas that precede, ill according with them in sum and substance. Thus the details of actions, such as *aṅgulivartana, hastarechaka,* and *nṛittahasta* are directly opposed to the statement of the first two lines of the extract from the Haravijaya given above; the movement *padarechaka* of Har. II. 53 coupled with the description of the rising of the god from his seat to join the dancing band (*ibidem* II. 23) militates with the statement of the next two lines; and the upward projection of the leg (*daṇḍapâda*) alluded to in the 43rd und 49th stanzas go against the assertion of the other two lines. Even the last two lines are literally contradicted by the first half of the 62nd stanza. This apparent inconsistency and incoherence may be accounted for by the supposition that the ideas so happily and beautifully expressed by Viśâkhadatta were too tempting for Ratnâkara; that he therefore reproduced them partially in the stanzas given above without taking care to suit them to the stanzas properly his own.

The gigantic epic furnishes another instance pointing in the same direction. It is the incident of the untying of the knot of hair on the head in anger, referred to in the verse 37 of canto XV. It has no special significance or importance there. The allusion is merely incidental. Like the knitting of the brow described *ibidem* verse 45 the action is meant to express the wrath of Śiva and to warrant implicitly the destruction of the demon Andhaka. If one were to omit the stanza, it would not be missed. On the other hand the verses breathing defiance to the enemy of the gods and his comrades, which precede and follow the stanza in question, would read more smoothly without it than they do with it. It is thus so to say

extraneous to some extent. But in the Mudrârâkshasa the incident of the untying of the knot of hair so effectually enters into the composition of the play that it becomes an inseparable element of it. From where the play begins (and even anterior to that) to where it ends so happily, it is ever prominent. It strikes the keynote of the destruction of the Nandas, and forms an important episode in the figured description between Châṇakya and Chandragupta. Here it is described not as a mere outward expression of rage but as an *ensuant* (**अनुभाव**) of a solemn vow to destroy an enemy. At the close of the play it forms the song of jubilee of the union of Chandragupta and Râkshasa. The incident thus becomes characteristic of the Mudrârâkshasa. References to this particular ensuant are very rare in Sanskrit literature. Under the circumstances Ratnâkara may be supposed to have taken the hint from Viśâkhadatta.

To these indications of Viśâkhadatta's early date may be added collateral proofs obtained from other sources. In the prelude of the fourth act of the Anargharâghava, Mâlyavat the minister of Râvaṇa on learning from Śûrpaṇakhâ the news of the nuptials of Râma and Sitâ exclaims in bitter anger:

अहो दुरात्मनः क्षत्रियब्राह्मणस्य कुशिकजन्मनो दुर्नाटकम् ।

यज्ञोपप्लवशान्तये परिणतो राजा सुतं याचित-
स्तं चानीय विनीय चायुधविधौ ते जघ्निरे राक्षसाः ।
क्षैयक्षं विदलय्य कार्मुकमथ स्वीकार्य सीतामितो
नो विघ्नः कुहनाविटेन बटुना किं तेन कारिष्यते ॥

The character of Viśvâmitra here depicted contrasts strangely with the character of Châṇakya in the Mudrârâkshasa. This may perhaps be unintentional or fortuitous. But there is another point which is not capable of such an explanation. For Viśâkhadatta, too, compares the action of a person for the accomplishment of an object with the action of a play, M. R vi. interlude: **ता किंनिमित्तं कुकविनाडअस्स विअ असं मुहे असं णिव्वहणे**. The figure in both instances is taken from the stage. But the sententious brevity of Viśâkhadatta favours the supposition of his priority to Murâri. The comparison

referred to is a favourite one of Viśâkhadatta. In the fourth act of his play a good minister, intent on the successful issue of his schemes, is compared to a good playwright anxious to bring his play to a happy end. This forms an agreeable counterpart and complement of the illustration of a bad playwright. Murâri, as is well known, preceded Ratnâkara who indirectly refers to him, Har. Vij. XXXVIII, 67. He was however posterior to Bhavabhûti; for as has been pointed out by Mr. Borooah, his play abounds in imitations of Bhavabhûti's thoughts and expression.

In the seventh act of the Mudrârakshasa occurs the parable of the deer:

मोत्तूण आमिसाइं मरणभएणं तिणएहिं जीअन्तम् ।
वाहाण मुद्दहरिणं हन्तुं को णाम णिब्बन्धो ॥

The same parable is found in a perfected form in the following stanza:

वसन्त्यरण्येषु चरन्ति दूर्वां पिबन्ति तोयान्यपरिग्रहाणि ।
तथापि वध्या हरिणा नराणां को लोकमाराधयितुं समर्थः ॥

Śârṅgadhara in his anthology ascribes this to Muktâpîḍa. If we be not mistaken in assuming the Prakrit stanza to be the original, Muktâpîḍa must be subsequent to Viśâkhadatta. Muktâpîḍa alias Lalitâditya was a king of Kashmir who ruled from A. D. 695 to A. D. 732 (vide Kalhaṇa's Râj. Tar.).[1] He was the vanquisher of the poet-king Yaśovarman of Kanauj, the patron of Bhavabhûti and Vâkpatirâja. Viśâkhadatta should accordingly be placed earlier than the beginning of the eighth century A. D.

The antiquity of the play is further indicated by an allusion to its incidents in the third book of the Pañchatantra. The passage under reference runs in Dr BÜHLER's text as follows:

कूटलेख्यैर्धनोत्सर्गैर्दूषयेच्छत्रुपक्षजम् ।
प्रधानपुरुषं यद्वद्विष्णुगुप्तेन राक्षसः ॥[2]

---

[1] The correct date is A. D. 726—753 [G. B.].

[2] The last words should in my opinion be altered to विष्णुगुप्तस्तु राक्षसम् ।

Here not only the two principal characters of the play, but the forged document produced in the fifth act and the alleged present of valuables mentioned therein are also referred[1] to.

The last but not the least important link in the chain of evidence is the name of king Avantivarman which occurs in the closing benediction.

The reading चन्द्रगुप्तः, accepted by Mr. Telang and the commentators Târânâtha and Ḍhuṇḍhirâja, in place of अवन्तिवर्मा is certainly a mislection. The closing stanza does not belong to the plot proper of the play which actually terminates in the branch named काव्यसंहार or the completive articulation. The author distinctly calls it भरतवाक्य i. e. a speech assigned to the players in their individual and not their representative character. Like the prologue and epilogue of the western drama the Prastâvanâ and the Bharatavâkya of the Sanskrit drama are extraneous accessories to the play proper. Accordingly the concluding stanza of a play conveys a blessing usually to the people generally, more rarely to the patron of the poet or to the players as in the instance before us, in the Vasumatîpariṇaya of Jagannâtha, and the Chaṇḍakauśika of Ârya-Kshemîśvara. It is thus manifest that the poet read अवन्तिवर्मा. But the general reader having no idea who Avantivarman was, the name of the hero of the play itself was substituted in its place.

Now the question for us is who this Avantivarman was.[2] It has been shown above that Viśâkhadatta is in all probability older than Ratnâkara.

The latter was a contemporary of king Avantivarman of Kashmir. Consequently any allusion to the Kashmirian king is out of place here. Moreover it may be noted that in the times of the Kashmirian Avantivarman the Hûṇas had disappeared from the scene, and a new race of invaders had begun their career of conquest. The kingdom

---

[1] A similar reference to the plot of the play is found in the introduction of the Chaṇḍakauśika. But the date of the play has not been ascertained

[2] Vide Professor JACOBI's paper of *ante* vol II. p 212

of Sindh fell before the sword of these Islamites. Had the poet lived in those times he would not have numbered the king of Sindh among the powerful allies of Râkshasa. Again if the poet's patron had been a king of Kashmir, the glowing ardour of oriental loyalty and gratitude would not have permitted him to represent his royal patron as the partisan of a losing cause, to call him a Mlechchha, and to subject him to a cruel death. For these reasons I coincide with Mr. Telang who thinks that the allusion refers to the Maukhara king Avantivarman, father of Grahavarman, who married the sister of Harshavardhana or Śrî-Harsha. The learned scholar, in the introduction to his valuable edition of the Mudrârâkshasa deduces the same conclusion also on other grounds. Assuming the geography of the play to be based on the state of things which existed at the time when it was composed, he argues on the data furnished by it that the author flourished before the destruction of Pâṭaliputra which according to the Chinese accounts took place in A. D. 756. He further urges that the complimentary language in which Buddhism is referred to in the play leads to the inference that it was composed before the close of the seventh century.

The play connects the name of Avantivarman with the total discomfiture of the Mlechchhas. Here the word Mlechchha is not a mere term of abuse but signifies distinction of race. It would be an anachronism to understand the Turushkas by the term. The Mlechchhas should therefore be identified with the Hûṇas whose inroads occurred in the fifth and sixth centuries. They are twice referred to in the play by name. In the Harshacharita Prabhâkaravardhana is spoken of as having made himself a lion to the Hûṇas who were like so many deer (हूणहरिणकेसरी). In his old age he is said to have sent his eldest son Râjyavardhana on an expedition against them. Thus the Hûṇas appear to have been giving much trouble at that time. If then, the Mlechchhas of the last stanza are the Hûṇas, king Avantivarman is in all probability the Maukhara prince whom we find mentioned in the Harshacharita. He was a neighbour and contemporary of Prabhâkaravardhana, and may have joined the latter in

the wars against their common enemies the Hûṇas. We know no other king of the name who flourished about that time. The Maukharas professed Śaivism: so Avantivarman was probably a Śaiva.

The conclusion arrived at accords with references in the play. In the times of Avantivarman and his powerful contemporary Prabhâkaravardhana, Kulûta and Sindh were flourishing states (vide Bâṇa's Kâdambarî and Harshacharita). From Kalhaṇa's Râjataraṅgiṇi we learn that Kashmir too was a powerful state at the time. The Yamapaṭika appearing in the first act of the Mudrârâkshasa is also mentioned in the fourth chapter of the Harshacharita.

Very scanty is our information about the poet besides this. In the introduction of the play he declares that his father Pṛithu bore the title of Mahârâja, and that his grandfather Vaṭeśvaradatta was a Sâmanta presumably of an ancestor of Avantivarman. The family of the poet thus enjoyed power and distinction under the Maukhara princes of the family of the Avantivarman. The poet too seems to have been a distinguished chieftain of the king. The name Viśâkhadeva found in some of the manuscripts, with its honorific affix bespeaks his rank. The Śukra-Niti gives the terms Sâmanta and Mahârâja a political signification.[1] Whether that was their import or not, the terms were current in the Gangetic Provinces in those days. In the grant of Śrî-Harsha of Sthâṇviśvara discovered by Dr A. Fuhrer, the Mahâpramâtṛi Skandagupta who was the officer entrusted with the exe-

[1] लक्षकर्षमितो भागो राजतो यस्य जायते ।
वत्सरे वत्सरे नित्यं प्रजानामविपीडनैः ॥
सामन्तः स नृपः प्रोक्तो यावल्लक्षत्रयावधि ।
. . . .
. . . .
पञ्चाशल्लक्षपर्यन्तो महाराजः प्रकीर्तितः ॥
सामन्तादिसमा ये तु भृत्या अधिकृता भुवि ।
ते सामन्तादिसंज्ञाः स्यू राजभागहराः क्रमात् ॥

cution of the grant, is called a Mahâsâmanta and Mahârâja, and Îśvaragupta, the great keeper of records at whose command the document was written is styled a Sâmanta and Mahârâja.

Thus then, as the result of the enquiry, we come to the conclusion that Viśâkhadatta is older than Ratnâkara and that the age of the Mankhara king Avantivarman is very probably the age of the poet.

Ɫazar Pharpetshi und Koriun.

Von

Friedrich Müller.

Als Quelle der Berichte über die Erfindung der armenischen Schrift durch Mesrop wird von Ɫazar Pharpetshi der Schüler Mesrop's, Koriun angegeben: vgl. Ɫazar's Geschichtswerk (Venetianer Ausg. vom Jahre 1793) S. 25: *Իսկ զայս թէ կամիցի ոք գիտել հաւաստեաւ՝ ի պատմութենէ գրոց առն ցանկալի Կորեան աշակերտի նորին երանելւոյն Մաշթոցի կարդացեալ տեղեկասցի . . . Աստի եւ մեր բազում անգամ կարդալով տեղեկացեալ հաւաստեաւ.*

Von dem Werke Koriun's: *Պատմութիւն վարուց երանելւոյ սրբոյ վարդապետին Մեսրոպայ* existiren zwei verschiedene Recensionen, von denen die eine im Jahre 1833 zusammen mit den Schriften von Mambrē und Dawith anhaγth in Venedig erschienen ist; die zweite findet sich in den *Սոփերք Հայկականք* als Band *ժա* (Venedig 1854) abgedruckt.

Es entsteht nun die Frage, welche von den beiden Recensionen meint Ɫazar von Pharpi, — welche war seine Quelle bei Abfassung des Abschnittes, welcher über die Erfindung der armenischen Schrift durch Mesrop handelt?

Vergleicht man beide Schriften gerade in Betreff des wichtigsten Punktes miteinander, nämlich der Darlegung jenes Momentes, wo Mesrop der göttliche Gedanke der Erfindung erleuchtete, so finden wir in der Ausgabe von 1833 nichts, was auf eine Entlehnung durch Ɫazar Pharpetshi hinweisen würde. Dagegen erscheint von der Ausgabe vom Jahre 1854 eine Stelle bei Ɫazar wörtlich wieder. Es ist dies die

berühmte Stelle: Γazar S. 28 = Koriun S. 10: *Եւ տեսանէ* (Koriun = *տեսանէր*) *ոչ ՚ի քուն երազ եւ ոչ յարթնութեան տեսիլ, այլ ՚ի սրտին գործարանի երեւեցեալ հոգւոյն* (Koriun noch *աչացն*) *թաթ ձեռին աջոյ, գրելով ՚ի վերայ վիմի. զի որպէս ՚ի ձեան վերջք գծին ունէր քարն. եւ ոչ միայն երեւեցաւ, այլ եւ հանգամանք ամենայնիւն որպէս յաման ինչ* (Koriun = *յամանի*) *՚ի միտս նորա հաւաքեցաւ. եւ յարուցեալ յաղօթիցն եստեղծ զնշանագիրս մեր հանդերձ Հռուփանոսիւ* (Koriun noch = *աշակերտիւ Եպիփանու, որ ՚ի Սամոս էր միայնակեաց*). *կերպաձեւեալ զգիրն առ ձեռն պատրաստ Մեսրովբայ* (Koriun = *բառ հրամանի Մեսրովբայ վարդապետին եւ երանելւոյ*), *փոխատրելով զհայերէն աթութային բառ անայթաքութեան սիւղբայիցն ՚ի հելլենացւոյն* (Koriun = *փոխադրելով բառ հայերէն բառ անայթաքութեան սիւղբայից հելլենացւոց*).

Diese Stelle, welche beiden Schriftstellern, nämlich Γazar von Pharpi und Koriun gemeinsam ist, findet sich aber auch bei Moses Chorenatshi III, *ծբ* wieder und wenn man dasjenige, was bei Γazar dieser Stelle vorangeht mit demselben bei Moses vergleicht, so findet man, dass Γazar die Stelle von *տեղեկացեալ զխոսյին ոչ լինել բաւական այնու նշանագրօք սոյգ հոլովել զհեգենայ բառից հայկականաց* . . . . an bis *բառ անայթաքութեան սիւղբայիցն ՚ի հելլենացւոյն* ganz wörtlich aus dem Geschichtswerke des Moses Chorenatshi (Ende von *ծա* und *ծբ*) abgeschrieben hat, ohne auch nur mit einer Silbe seine Quelle zu erwähnen. Ueber diese Thatsache dürfen wir uns nicht wundern, nachdem Professor G. Chalathean in seiner ausgezeichneten Monographie *Ղազար Փարպեցի եւ գործք նորին. Պատմական եւ գրական քննութիւն*, Moskau 1883, evident nachgewiesen hat, dass Γazar die Werke von Moses Chorenatshi und Eġiše vor sich hatte und sie für sein Geschichtswerk reichlich verwerthete, ohne auf dieselben auch nur mit einem Worte hinzuweisen.

Aus dem obigen Vergleich der beiden Stellen geht nun klar hervor, dass die Stelle über die Erfindung der Schrift nicht aus dem Koriun vom Jahre 1854 stammt. Ja, ich behaupte sogar, dass Γazar diesen Koriun gar nicht vor sich gehabt hat, sondern dass es jener Koriun war, der im Jahre 1833 erschienen ist. Dies geht daraus hervor, dass Γazar in seinem Werke den Erfinder der armenischen

Schrift Մաշթոց nennt und nicht Մեսրովբ, conform dem Koriun vom Jahre 1833,[1] während der Koriun vom Jahre 1854 nur von Մեսրովբ spricht. Dagegen wird in der aus Moses Chorenatshi abgeschriebenen Stelle der Erfinder der Schrift übereinstimmend mit der Quelle Մեսրովբ genannt. Γazar hat sich also, ohne es zu beabsichtigen, selbst verrathen. — Ein anderer Umstand, der darauf hinweist, dass Γazar Pharpetshi den Koriun vom Jahre 1833 und nicht jenen vom Jahre 1854 in Händen gehabt hat, liegt in den Angaben betreffs des Todestages Mesrop's. Γazar sagt nämlich, Mesrop sei sechs Monate nach dem Tode des Patriarchen Sahak gestorben am 13. Tage des Monats Mehekan (S. 64 der Ausgabe von 1793) in Uebereinstimmung mit dem Koriun vom Jahre 1833 (S. 26). Dagegen setzt der Koriun vom Jahre 1854 (S. 31) den 17. Tag desselben Monats als den Todestag Mesrop's an, ein Beweis dafür, dass Γazar diese Schrift nicht vor sich gehabt haben kann.

Wie sich die beiden Recensionen des Koriun zu einander verhalten, dies ist eine Frage für sich, auf die wir hier nicht eingehen können. — Dagegen möchte ich in Betreff der beiden Namen Մաշթոց oder Մաշտոց und Մեսրովբ oder Մեսրովպ, Մեսրոպ bemerken, dass es nicht ganz klar ist, welcher der beiden Namen als Eigenname und welcher als Beiname zu gelten hat. Während man sonst allgemein Մեսրոպ als den Eigennamen und Մաշթոց als den Beinamen ansieht, sagt Stephannos Siunetshi (*պատմութիւն տանն սիսական*, hg. von Emin, Moskau 1861, *ժգ*, S. 37) das Gegentheil aus: *ցուցից եւ զկերպն լուսաւորութեան այսր աշխարհի 'ի ձեռն սուրբ եւ յաղթերանեան տան Մաշտոցի Մեսրոպ կոչեցելոյ.*

---

[1] Trotzdem es im Text heisst (p. 6) Մաշթոց *անուն* (auch Γazar schreibt Մաշթոց und nicht Մաշտոց) steht auf dem Titel: *Պատմութիւն վարուց եւ մահուան սրբոյն Մեսրովպայ.*

Anzeigen.

REINHOLD RÖHRICHT. *Bibliotheca Geographica Palaestinae.* Chronologisches Verzeichniss der auf die Geographie des hl. Landes bezüglichen Literatur von 333 bis 1878 und Versuch einer Cartographie, herausgegeben von —. Mit Unterstützung der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Berlin, H. REUTHER, 1890 (gr. 8°, xx, 744 S. Ladenpreis 24 Mark).

Dieses grossartig angelegte Werk, die neueste Leistung des um die Geschichte und Bibliographie des hl. Landes rühmlichst verdienten Verfassers, bietet uns ein nothwendiges, seit langem erwartetes, und in Bezug auf Güte, Brauchbarkeit und Vollständigkeit kaum übertreffbares Hilfsmittel zur Kunde Palästina's dar; es zählt gegen 2000 Reiseberichte und Werke auf, welche sich mit dem hl. Lande beschäftigen; gegen 800 Karten und Pläne, welche sich auf dieses Gebiet beziehen; zwei Verzeichnisse (index auctorum et cartarum; index locorum) erleichtern das Nachschlagen; auch der index archiviorum et codicum wird sich Forschern nützlich erweisen. Wahrlich bei keinem Lande der Erde ist die Litteratur gerade in den letzten Decennien so riesig angewachsen — bibelfeste Archäologen, Geschichtsforscher, Naturkundige, kurzum Reisende aller Art und aus allen Ländern haben sich mit rühmlichem Eifer die Erforschung des hl. Landes angelegen sein lassen, und gar mancher Gelehrte, dessen Ausblick sonst in die weiteste Ferne schweifte, ist schliesslich in das kleine Land, das unsere Gedanken in der frühesten Jugend beschäftigt, wieder zurückgekehrt, um zur Kunde desselben ein Scherflein beizutragen. TITUS TOBLER's Bibliographie hat schon lange nicht mehr aus-

gereicht, und Röhricht hat sich darum ein grosses Verdienst erworben, dass er sich der wahrhaft mühevollen Arbeit unterzog, die ganze einschlägige Litteratur vorzuführen. Dass er die allerletzten Jahre nicht mehr in den Kreis seiner Aufzählungen gezogen hat, erklärt sich daraus, dass die Zeitschriften und Litteraturblätter für den Orient in der Gegenwart dieser Aufgabe in vollstem Ausmass gerecht werden.

Wir haben die vorliegende Bibliographie nach mehreren Seiten hin in Bezug auf ihre Vollständigkeit geprüft und darin Nichts vermisst, was irgendwie von Belang wäre; einige arabische Geschichtswerke, welche sich mit der Geschichte von Damascus und Haleb beschäftigen, sind nur darum übergangen, weil das nördliche Syrien ebenso wie das armenische Cilicien ausserhalb des Gesichtskreises lag; aus demselben Grunde sind auch einige Reiseberichte, welche die Route Mosul-Haleb-Anṭâkiâ schildern, übergangen worden. Gewünscht hätten wir bei der Aufzählung der Pilgerreisen eine kurze Angabe darüber, ob der Weg über's Meer oder durch Kleinasien gewählt wurde, in der Art, wie dies der Verfasser in den ‚Deutschen Pilgerreisen' eingerichtet hat.

Wir schätzen uns glücklich auf diese Leistung deutschen Fleisses aufmerksam machen zu dürfen; jeder Forscher, welcher sich mit der Sage, Geschichte und Natur des hl. Landes beschäftigen will, wird es zuerst als besten Führer und Rathgeber zur Hand nehmen müssen.

Wilhelm Tomaschek.

M. J. Schiffers, Dr. theolog. Rector der Marienkirche in Aachen. *Amwâs, das Emmaus des hl. Landes, 160 Stadien von Jerusalem.* Freiburg im Breisgau, Herder, 1890. (8°, iv, 236 mit Titelbild, einem Grundplan, und einer Karte von Judäa. Ladenpreis 3 M.)

Die Palästinologie hat sich in unseren Tagen zu einer eigenen wissenschaftlichen Disciplin emporgeschwungen; eine der interessantesten und verwickeltsten unter den vielen topographischen Fragen, welche die Forschung auf diesem Gebiete in den letzten Decennien aufgeworfen hat, ist jedenfalls die Emmaus-Frage.

Auf dem Wege von Jerusalen nach Ramla und Ludda, an der Grenzscheide des judäischen Höhenrückens und des philistäischen Flachlandes, nicht weit von al-Atrûn, liegt noch jetzt der Ort Amwâs, ʿAmawâs عمواس der arabischen Geographen, Ἐμμαοῦς oder Ἀμμαοῦς der ältesten Berichte (1 Makkab. 3, 57, F. Josephus etc.), als Sitz eines römischen Präfecten seit 223 Νικόπολις benannt — ein Name, welcher sich in der gelehrten Tradition sehr lange erhalten hat; dieser Ort liegt etwa 160 Stadien (xx m. p.) von Jerusalem entfernt und besitzt drei nie versiegende Quellen und Ruinen einer alten Basilica. — Bei Josephus, Bell. Jud. vii, 6, 6 findet sich ein zweites Ἀμμαοῦς erwähnt als χωρίον ἀπέχον τῶν Ἱεροσολύμων σταδίους τριάκοντα (so die besten Hdsch., einige ältere Ausgaben haben ἑξήκοντα); der Ort wurde unter Kaiser Titus als Colonie von 800 Veteranen bezogen, und ihm entspricht wohl das nw. von Jerusalem gelegene Bergdorf Kulônîya d. i. Colonia; nahebei gegen SW. befindet sich der kleine Flecken Qastal d. i. Castellum. Noch weiter gegen NW. liegt das Dorf Abu-Gôš, welches früher Qariat al-ʿOnâb ‚Traubenstadt' und zur Zeit des Reiches Juda Kiriat-Yeʿarîm ‚Waldstadt' genannt wurde, mit einer gut erhaltenen Kirche aus dem 7. Jahrhundert; ziemlich nahe gegen NO. von Abu-Gôš, nordwestlich und in weit grösserer Entfernung von Kulônîya, 64 Stadien von Jerusalem, liegt das Ruinendorf al-Qubêba mit einem Franciscanerkloster, welches zu unserer Zeit eine französische Gräfin hatte erbauen lassen. Nördlich von Kulônîya und östlich von Qubêba, bei der Kuppe Nebi-Samwîl, liegt überdies der kleine Ort Kirbet-Ġaûs.

Wo lag nun das neutestamentliche Ἐμμαοῦς, κώμη ἀπέχουσα σταδίους ἑξήκοντα ἀπὸ Ἱερουσαλήμ (Lukas 42, 13)? Schiffers weist nach, dass das christliche Alterthum blos ein Emmaus gekannt hat, Nikopolis-ʿAmwâs, ohne dass es sich um die viel zu kurze Entfernung von 60 Stadien des Lukas gekümmert habe, und dass diese Annahme bei den einheimischen Christen aller Kirchen so wie bei den Mohammedanern bis in die Gegenwart hinein die verbreitetste blieb; nur dass daneben die schismatischen Griechen seit Ende des Mittelalters in Kirbet-Ġaûs, oder auch in Qariat at-ʿOnâb, die Lateiner seit Mitte des 16. Jahrhunderts in al-Qubêba, wohin alljährlich am Ostermontag eine

feierliche Procession von Jerusalem abging, die Stätte der Erscheinung des Herrn wiedergefunden zu haben glaubten. Von Gelehrten, welche die Lage von Emmaus behandelt haben, war es der Holländer Reland, welcher um 1700 mit der Ansicht hervortrat, dass Nikopolis-'Amwâs durchaus verschieden sei vom Emmaus des hl. Lukas; Titus Tobler hat allezeit seine Stimme für Qubêba erhoben; Sepp hat Emmaus in Qastal-Kulônîya finden wollen; Schiffers selbst tritt in dem vorliegenden Buche energisch und mit Aufbietung aller verfügbaren Beweismittel für die historisch am besten begründete Gleichstellung mit 'Amwâs-Nikopolis ein.

Was ist's dann aber mit den 60 Stadien des hl. Lukas (S. 102 fg.)? Bei Zahlenangaben war ein Irrthum von Seite der späteren Abschreiber leicht möglich — man erinnere sich an die häufigen Zahlenabweichungen im hebräischen Text der Bibel und in der Vulgata! Die ursprüngliche Zahl muss ἑκατὸν ἑξήκοντα gelautet haben: diese Forderung wird bestätigt durch die Lesart von 14 griech. Codices, welche Tischendorf anführt, und durch die aus dem 5. Jahrhunderte stammenden Versionen der Syrer und Armenier: die Lesart ἑξήκοντα ist freilich uralt, da sie sich bei allen Kirchenvätern vorfindet.

Mehr Schwierigkeiten bereitet jedenfalls die Zeitfrage (vg. Ev. Johannes 20, 19): war es denn möglich, dass die beiden Jünger den weiten Weg Jerusalem-'Amwâs an einem Tage hin und zurück bewältigen konnten? Schiffers beruft sich auf die Kraftleistung des Eremiten von 'Amwâs, Abbé Viallet, welcher diesen Weg wiederholt im Laufe eines Tages hin und zurück begangen habe — in der That eine aussergewöhnliche Leistung dieses vormaligen französischen Offiziers! Wir glauben aber doch, dass die ganze Theorie Schiffers' an der Zeitfrage scheitert; jene Variante ἑκατὸν ἑξήκοντα konnte der althergebrachten Gleichstellung von Emmaus mit 'Amwâs und der folgerichtigen Erwägung, dass dann ἑξήκοντα zu wenig sei, ihren Ursprung verdanken. Wir schliessen uns bis auf weiteres der Ansicht Sepp's an, wonach Ἀμμαοῦς des Josephus, also das heutige Qastal-Kalôniya, für Ἐμμαοῦς des Lukas in Erwägung kommen müsse: die Verschiedenheit der Entfernungsangaben (ἑξήκοντα bei Lukas, τριάκοντα bei

Josephus) fällt gerade bei dem Stadienausmasse weniger ins Gewicht: sicherlich sind jedoch die Jünger nicht gleich Schnellläufern gelaufen, sondern ruhig, unter Gesprächen, ihren Weg gewandert.

Indess verdient die vorliegende Untersuchung alles Lob; sie sei namentlich unseren Geistlichen empfohlen, welche schon vermöge ihres Berufes derartigen Forschungen mit Eifer sich hingeben sollten. Mögen recht bald ähnliche Untersuchungen nachfolgen, selbst auf die Gefahr hin, dass die Resultate derselben, wie in vorliegendem Falle, schwankend bleiben.

Wilhelm Tomaschek.

Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien.* II. Theil. Halle 1890. Max Niemeyer. x u. 420 Seiten. gr. 8°.

Der zweite Band des Goldziher'schen Werkes[1] betrifft zum grossen Theil Dinge, über die ich viel weniger orientiert bin als über die im ersten behandelten. Ich würde es auch kaum wagen, ihn öffentlich zu besprechen, wenn ich nicht voraussetzen müsste, dass es in dieser Beziehung so ziemlich allen Fachgenossen ähnlich gehn werde wie mir. Der Haupttheil dieses Bandes, ungefähr so umfangreich wie der ganze erste, giebt nämlich eine Geschichte des *Hadîth.* Sprenger hat uns dies Gebiet im Grunde zuerst erschlossen; Snouck-Hurgronje hat einige Puncte, worauf es bei der Beurtheilung des Ḥadith vorzüglich ankommt, scharf beleuchtet: aber schwerlich beherrscht ein Andrer auch nur annähernd dies alles so wie Goldziher. Seine Belesenheit zeigt sich hier, wo möglich, noch grösser als früher. Er ist in den grossen Traditionssammlungen wie in den Ausläufern dieser Litteratur zu Haus, kennt gründlich die Werke über die Traditionskritik und die über die Grundsätze des Fiqh und weiss dabei seine Vertrautheit mit vielen andern Fächern des arabischen Schriftthums für seinen Gegenstand trefflich zu verwerthen. Wir erfahren von ihm, wie das Ḥadith entstanden ist, und wie die Zahl der

[1] S. meine Besprechung des ersten Bandes in dieser *Zeitschrift* III, 95 ff.

auf Muhammed zurückgeführten Traditionen, statt, wie man erwarten sollte, mit der Zeit weniger zu werden, zunächst immer zunimmt, bis dieser Vermehrung endlich Einhalt gethan wird.

Wer sich irgend mit der Staats-, Litteratur- oder Culturgeschichte der ersten Jahrhunderte des Islâms beschäftigt hat, der ist vielfach auf Traditionen gestossen, die der kritische Sinn als gefälscht erkennt, aber noch keiner hat uns gleich GOLDZIHER nachgewiesen, welch ungeheuren Umfang die falschen Aussprüche des Propheten und seiner Genossen haben. Keine politische, kirchliche oder Schulpartei scheute sich, das, was sie für recht und gut hielt, dem Propheten in den Mund zu legen oder entsprechend zu erzählen, dass er dies und das so oder so gethan habe. Viele dieser Erdichtungen sind in bester Absicht und beinahe bona fide gemacht, andre wiederum zu rein weltlichen Zwecken, um der eignen Partei zu nützen, der feindlichen zu schaden. GOLDZIHER's Scharfsinn erkennt oft die Tendenz in Ueberlieferungen, die wir bis dahin arglos hingenommen haben. So ist nach ihm der Ausspruch Muhammed's über die Qualen, welche sein Oheim Abû Ṭâlib im Höllenfeuer zu leiden habe, die Erfindung eines anti-ʿalidisch Gesinnten (S. 107); denn wenn auch angenommen werden musste, dass der Oheim des Propheten im Unglauben gestorben und also in die Hölle gekommen sei, so ist es doch höchst unwahrscheinlich, dass dieser grade von dem Manne ausführlich in solcher Weise geredet hätte, dessen Liebe und Schutz ihm so viel werth gewesen war. Aber den ʿAliden, die auf ihr göttliches Erbrecht pochten, wurde in diesem Ausspruch über ihren Ahnen ein recht unbequemer Einwand entgegengestellt. Sie und ihre Freunde betrieben freilich das Geschäft der Fälschung noch weit schwunghafter als ihre Gegner. Aber auch ihre geschickteren und wohl noch gewissenloseren, glücklichen Rivalen, die ʿAbbâsiden, leisteten mit ihren Anhängern Grosses auf diesem Felde.[1]

[1] Besonders merkwürdig ist die Sammlung von untergeschobenen Traditionen und sonstigen Fälschungen zur Verunglimpfung der Omaijaden in dem Edicte, von dessen Promulgierung der Chalif Muʿtaḍid durch verständige Leute noch eben abgehalten wurde. (Tab. 3, 2164 ff. s. GOLDZIHER S. 99.) Darin finden sich auch frech

Allerdings möchte ich glauben, dass Goldziher manchmal zu weit geht und Ueberlieferungen anficht, die recht wohl echt sein können. So bin ich geneigt, den Ausspruch des 'Omar-Sohnes, er habe den Propheten sagen hören, dass am Tage der Auferstehung vor jedem Treubrüchigen eine Fahne aufgezogen werde, und seine darauf gestützte Weigerung, den dem Jezîd geleisteten Huldigungseid zu brechen (S. 96), für geschichtlich zu halten; die Ueberlieferung stimmt m. E. mit allem, was wir sonst über diesen zwar nicht bedeutenden, aber durchaus ehrenwerthen Mann wissen. Sehr selten möchte ich dagegen in der Anfechtung von Traditionen weiter gehn als Goldziher. Freilich kann ich nicht glauben, dass die Bezeichnung ابو تراب ‚Staub-(Erd-) Vater' für 'Alî vom Propheten ausgeht, wie er (S. 121 Anm. 5) anzunehmen scheint. Ich halte diesen Namen nach wie vor für einen von den Gegnern aufgebrachten Spottnamen.[1] Da man ihn nicht aus der Welt schaffen konnte, so nahm man ihn endlich als einen Ehrennamen an, den der Prophet seinem Liebling selbst gegeben habe, und ersann zur Erklärung mehrere Geschichten, die freilich einander ausschliessen!

Wenn ich mir über die Echtheit von Traditionen, welche in die politische Geschichte gehören, ein bescheidenes Urtheil anzumassen wage, so darf ich das bei den meisten andern, namentlich den das Recht und den Ritus betreffenden, keineswegs thun. Ich verweise den Leser einfach auf Goldziher's Darstellung. Man begreift danach, dass sich nun bald Bestrebungen regten, die Fabrication von Ḥadîthen zu hemmen. Höchst naiv thaten das die Leute, welche dem Propheten Aussprüche in den Mund legten, die denen, so da wissentlich

---

gefälschte Verse, die dem Jazîd I in den Mund gelegt werden, um ihn als Ausbund aller Gottlosigkeit darzustellen. Als solcher gilt der, allem Anschein nach zwar leichtsinnige, aber gutmüthige, Fürst bekanntlich von Alters her, weil die Tödtung Ḥusain's und die Schlacht an der Harra unter seiner Regierung statt gefunden haben. Die Verse sind zum Theil einem Gedicht entnommen, das einst der Heide Ibn Ziba'râ gegen Muhammed und die Medinenser gemacht hatte.

[1] Nach Redensarten wie *taribat jadâhu* ‚mögen seine Hände erdig werden' (d. i. ‚möge er zur Erde niedersinken').

Falsches über ihn berichteten, mit der Hölle drohten (S. 132).[1] Von grösster Wichtigkeit war es aber, dass man schon früh begann, systematisch echte Traditionen zu sammeln. Goldziher zeigt uns, wie sich auf diese Weise eine besondre Traditionslitteratur bildete, die mit der Zeit sehr grossen Umfang annahm. Wir lernen die Schulhäupter und andern einflussreichen Männer kennen, die darin die Hauptrollen spielen, und werden in ihre Absichten und in ihre Methode eingeführt. Man wurde bald peinlich ängstlich,[2] aber freilich nahm auch die sorgfältigste Auslese sehr grosse Mengen falscher Hadithe in die kanonischen Sammlungen herüber. Mit der Abfassung dieser grossen Werke war aber die Thätigkeit auf diesem Felde keineswegs abgeschlossen. Nicht nur dauerte es ziemlich lange, bis der Consensus gewisse Sammlungen als kanonisch anerkannte, sondern man fuhr auch daneben noch immer fort, Traditionen aus mündlichen wie schriftlichen Quellen zusammen zu bringen und die Kritik an den Traditionen so zu üben, wie man es eben verstand. Auch wurden noch viele neue Aussprüche des Propheten erdichtet, wenigstens zum Zweck der Erbauung oder in rein localem Interesse;[3] freilich gelangten solche nicht zu allgemeinem Ansehen.

---

[1] Man bekämpfte die Lüge mit der Lüge wie der Vater, der seinen lügenhaften Sohn vor der Brücke warnt, auf der jeder Lügner ein Bein breche.

[2] Da der Wortlaut der Aussprüche des Propheten genau bewahrt werden sollte, so behielt man zum Theil sogar offenbar Fehler bei, die sich bei der mündlichen oder schriftlichen Ueberlieferung eingeschlichen hatten. Für einen solchen muss ich auch die, nach Goldziher 245 beglaubigte, Lesart im Buchârî halten: (فإذا هو كيوم وضعتُه) هُنَيّةً غَيْرِ أُذْنِهِ. Das kann durchaus nicht heissen: ‚(und da war er wie am Tage, da ich ihn hingelegt hatte), ausgenommen ein Stückchen seines Ohres‘. Die Worte geben überhaupt keinen Sinn. Die wahre Lesart hat m. E die Krehl'sche Ausgabe (1, 339): هَيْئَةً غَيْرَ ‚an Beschaffenheit, ausgenommen sein Ohr‘. Ein unverständiger Traditionist hatte das unpunctierte هىىه falsch ausgesprochen und entweder schon Buchârî oder ein Späterer hat diese unmögliche Lesart verewigt. هَيْئَةً bewahrt das Richtige oder stellt es wieder her. غَيْرَ هنيّةٍ فى اذنه ist eine gewaltsame Verbesserung.

[3] So wird dem Propheten ein Ausspruch über die Stadt Ceuta (Sebta) in den Mund gelegt, welcher allen, die ihr in böser Absicht nahen, Verderben droht (S 130). Das erinnert an die der Stadt Edessa von Christus schriftlich gegebene Zusage, dass sich kein Feind ihrer bemächtigen solle. Auf die Dauer haben diese Versprechungen beiden Orten nicht geholfen

Auch aus Goldziher's Darlegung geht hervor, dass die muslimische Kritik für die wissenschaftliche Beurtheilung der Traditionen nicht entfernt die Bedeutung hat, welche sie beansprucht. Manche Autorität der Ueberlieferung konnten die Muslime gar nicht unbefangen beurtheilen. Erklären sie einen Ueberlieferer für unzuverlässig, so mögen wir immerhin auf der Hut sein, aber ein gutes Zeugniss für einen solchen hat weniger Kraft. Wie hoch stehn ihnen z. B. die ränkevolle 'Aïša und der lügenhafte Ibn 'Abbâs, auf die als letzte Quelle sehr viele Traditionen zurückgehn! Und auch unter den späteren als zuverlässig anerkannten Ueberlieferern sind uns einige von vorn herein verdächtig. Die Hauptsache wird immer bleiben, den Inhalt der Ueberlieferungen selbst scharf zu prüfen.

Bei dieser Gelegenheit mache ich noch darauf aufmerksam, dass grade von den für Recht, Brauch und Ritus wichtigen Ḥadîthen sehr wenige auf die wirklich hervorragenden Genossen Muhammed's, einen 'Omar, Sa'd b. Abî Waqqâs u. s. w., zurückgehn, dass hier dagegen Leute niederen Ranges wie Abû Huraira, Ibn Mas'ûd, Anas b. Mâlik und solche, die zu des Propheten Lebzeiten noch Kinder waren, das grosse Wort führen. Sollte sich nicht eine gewisse Kleinlichkeit, Engherzigkeit in den Traditionen und den daraus abgeleiteten Satzungen wenigstens zum Theil aus diesem Umstand erklären?

Der Leser möge nicht glauben, dass mit diesen unzusammenhängenden Bemerkungen der Gang von Goldziher's Darstellung auch nur angedeutet, geschweige übersichtlich zusammengefasst wäre. Ich kann alle die, welche sich mit dem islâmischen Orient ernstlich bekannt machen wollen, nur auffordern, diese Schrift sorgfältig zu lesen.

Den zweiten Theil des Bandes bildet eine Umarbeitung der Abhandlung über die Heiligenverehrung im Islâm, die in französischer Uebersetzung 1880 in der *Revue de l'hist. des religions* erschienen war. Ich habe diese seiner Zeit im *Literarischen Centralblatt* 1881 Nr. 24 besprochen. Goldziher führt darin aus, wie sich die der echten Lehre Muhammed's widerstreitende Verehrung von Heiligen und deren Gräbern, ja selbst ein gewisser Reliquiencultus schon früh im Islâm geltend macht und immer weiter um sich greift. Dem Wunder-

glauben des Propheten selbst und seiner Zeitgenossen entsprang der Glaube an die Wunderkraft des Propheten, die doch der Korân ausdrücklich leugnet, und solche Wunderkraft ward dann auch andern verehrten Menschen zuerkannt. Das Bedürfniss des Gemüths nach Mittlern zwischen dem Menschen und dem unnahbaren Gott und dazu der in den alten Culturländern, die der Islâm erobert hatte, tief gewurzelte Glaube an Heilige, Wunderthäter und Gnadenorte schufen auch im Islâm eine ausgedehnte Verehrung von Heiligen. Vielfach wurden christliche, ja zum Theil uralt heidnische Localculte mit geringen Abänderungen von den zum Islâm Uebergetretenen einfach beibehalten. Goldziher bringt theils aus arabischen Werken, theils aus der europäischen Reiselitteratur ein reiches Material hierüber zusammen. Keiner dieser vielgestaltigen Culte ist gemeinverbindlich (abgesehen etwa von der Verehrung des Prophetengrabes in Medîna); manche seltsame, ja lächerliche Bräuche in abgelegenen Gegenden würden von keinem richtigen Theologen gebilligt werden: aber trotz gelinder oder gar scharfer Proteste Einzelner und trotz gelegentlicher Reaction von Seiten ganzer Parteien — wie namentlich der Wahhâbiten — ist dies Wesen im Ganzen doch nach und nach durch das Iǵmâʿ, die Uebereinstimmung der Gesammtgemeinde, sanctioniert.

Beide Abhandlungen dieses Bandes zeigen uns die entscheidende Bedeutung dieses Iǵmâʿ, der Anerkennung des angeblichen quod semper, quod omnes, quod ubique. Das Iǵmâʿ hat, wie uns Goldziher darlegt, die Grundsätze festgestellt, welche auf dem Gebiet der Tradition zur practischen Durchführung kommen sollten; das Iǵmâʿ hat dem Heiligendienst Geltung verschafft. Der Widerspruch des letzteren gegen Korân und anerkannte Prophetenworte muss durch Auslegekünste beseitigt werden. Es ist das Verdienst von Snouck Hurgronje, zuerst nachdrücklich auf diesen Consensus der unfehlbaren Kirche als einzig entscheidende Macht für Glauben und Leben des Muslims hingewiesen, den ‚katholischen Instinct' des Islâm's betont zu haben, durch den die partiellen Meinungsverschiedenheiten immer wieder ausgeglichen sind.

Auch diesem Bande sind wieder lehrreiche Anmerkungen und Excurse angehängt. Ich mache z. B. auf die kleine Abhandlung ‚Ḥadîth und Neues Testament' aufmerksam.

Dass ich bei dem überaus reichen Inhalt des Buchs nicht grade in jeder Einzelheit mit dem Verf. übereinstimme, versteht sich von selbst. Auch könnte ich einige kleine sprachliche Verbesserungen angeben. Der deutsche Stil Goldziher's ist nicht immer tadellos. Aber das Werk ist unbedingt eins der hervorragendsten, das seit längerer Zeit auf dem Gebiete der historischen Religionsforschungen erschienen ist.

Dass man dem Manne, der diese und so manche andre bedeutende Leistung aufzuweisen hat, in seinem engeren Vaterlande nicht eine solche Stellung giebt, wie er sie verdient, mag sich aus dessen Culturverhältnissen erklären. Aber kaum begreiflich ist es, dass man vor Kurzem die Gelegenheit versäumt hat, ihn auf einen der erledigten academischen Lehrstühle in Deutschland zu berufen.

Strassburg i. E.

Th. Noldeke.

J. Jolly. *Sacred Books of the East,* vol. xxxiii: The Minor Lawbooks, translated by —. Pt. i. Nârada. Bṛihaspati, Oxford 1889 [pp. xxiv, 391].

Since the discovery of a large piece of Asahâya's commentary on Nârada's Institutes and of the Nepalese MSS. of the text a new translation of this important lawbook had become a great desideratum. Professor Jolly has furnished it in the volume under review, and has done his task in a manner which entitles him to the gratitude of all students of Hindu law. In accordance with his edition of the text in the Bibliotheca Indica, he follows in the first four chapters and a half the text of Asahâya, adding in the notes renderings of the greater part of the glosses. In the remaining thirteen chapters he renders the shorter version, preserved in the Indian and Nepalese MSS. Extracts from the best Digests and Commentaries on other

lawbooks are used to illustrate the more difficult verses of this portion, and parallel passages from other Smṛitis are copiously quoted. The verses, quoted in the Digests, are throughout marked by asterisks. An Appendix, pp. 223—267, contains the chapter on Theft, which occurs in the Nepalese MSS. alone, and the quotations from Nârada not found in the MSS., but occurring in the Digests. The concise Introduction gives a view of the present state of the literary questions connected with the work. The edition thus contains not more than what is wanted. For, in the case of Nârada, even the quotations in the Digests, not found in the MSS., deserve to be collected, because the greater portion of the text is not protected by ancient commentaries. Nor does the translation omit anything that is important for the student of Hindu law. The only improvement, which might be suggested, is an addition of references to the published Digests in the notes to the verses which are marked by asterisks. In the first chapters these have been frequently omitted. They would have been convenient for the sake of comparison.

Compared with the earlier translations, Professor Jolly's new version shows great progress. There are only a few cases in which, it seems to me, either Mr. Colebrooke's renderings might have been adhered to with advantage, or altogether different ones are desirable. Thus in the second verse of the chapter on Partnership III, 2 (p. 124), Professor Jolly's translation of *tenottishṭheyur aṁśataḥ* by 'Therefore let each contribute his proper share', is even less close than Mr. Colebrooke's (Digest II, 3, 3) 'therefore each should contribute his share to the common exertion'. With Chaṇḍeśvara (*Vivâdaratnâkara* p. 111) I take the phrase to mean that each partner is to exert himself (i. e. to do a share of the necessary work) in proportion to his share (i. e. to the share of the capital contributed by him). In the same verse, both Mr. Colebrooke and Professor Jolly have left out the word *upâyena*. It might easily have been included by translating, 'Where several partners are jointly carrying on business for the purpose of gain by (some) means (or other)'. Again in the fourth verse of the fifth chapter (p. 131) Mr. Colebrooke's translation of

vṛitti by 'subsistence' is better than Professor JOLLY's 'income'. For, students, apprentices and slaves, who are here spoken of together with hired servants and officials, do not receive any 'income', but merely food, or food and clothing. In verse 6 of the same chapter *upasparśana* in the compound *guhyâṅgopasparśana* ought to be rendered by 'touching', not by 'shampooing'. The author probably refers to washing and removing the hair. In the next verse the translation of *ichchhataḥ svâminaś châṅgair upasthânam* by 'rubbing the master's limbs when desired' is not quite accurate. I would render the phrase in accordance with Mitramiśra's explanation (*Vîramitrodaya* fol. 124a, l. 7) 'doing bodily service to the master when desired'.

With respect to the Introduction I can only say that I do not know of anything that requires to be added or to be altered, with the exception of the statement that Bâṇa's Kâdambarî is a work of the sixth century (p. XVIII). It ought, of course, to be 'of the seventh century'.

Through the translation of the fragments of the Bṛihaspati Smṛiti (pp. 277—290) we obtain a first instalment of the results of Professor JOLLY's important researches on a new field. The collection of the copious quotations from the lost lawbooks has been, too long, neglected; Professor JOLLY has rendered us a very great service by undertaking this tedious and laborious task, which is indispensable for the reconstruction of the history of the Hindu law. He has also done well to begin with Bṛihaspati. For, as he has shown in his Tagore Lectures and again, at greater length, in this volume Bṛihaspati's Smṛiti possesses a very great value for the history of the Mânava Dharmaśâstra. I can only add the request that he will confer a further obligation on the law-students by publishing a Sanskrit edition of the fragments with a full *varietas lectionis*. It is to be hoped that either the Asiatic Society of Bengal or the German Oriental Society will find room for such a publication in their series of Sanskrit texts.

February 10, 1891.

G. BÜHLER.

Mechithar Göš. *Rechtsbuch der Armenier,* herausgegeben von dem Archimandriten Dr. WAHAN BASTAMEAN, Wayaršapat (Edžmiatsin) 1880. 8°. 180, 442 und 12 S. *Մխիթարայ Գօշի դատաստանագիրք Հայոց. իրաւաբանական հետազօտութիւնք հանդերձ ծանօթութեամբք Վահան Ծ. վարդապետի Բաստամեանց միաբանի սրբոյ Էջմիածնի եւ վանահօր ս. Գայիանեայ վանուց. 'ի Վաղարշապատ 'ի տպարանի սրբոյ կաթուղիկէ Էջմիածնի. ՌՅԼ։*

Im Jahre 1862 erschien im XL. Bande der *Sitzungsberichte* der philosophisch-historischen Classe der k. Akademie der Wissenschaften in Wien eine Abhandlung von Dr. FERDINAND BISCHOFF, Professor an der Lemberger Universität, unter dem Titel *Das alte Recht der Armenier in Lemberg.* Die Abhandlung kam auch als Separat-Abdruck im Umfange von 50 Seiten heraus. Prof. BISCHOFF bemerkt in der Einleitung zu seiner Publication, dass lange bevor Lemberg eine Stadtgemeinde nach deutschem Rechte geworden, daselbst auch Armenier ansässig gewesen sein mögen, welche eine besondere Gemeinde mit ihren eigenen Obrigkeiten bildeten und nach ihren hergebrachten Rechten lebten, die ihnen von den polnischen Königen bestätigt worden waren. ‚In ihrem Emporstreben — so bemerkt der Herausgeber — geriethen sie häufig in Widerspruch mit der herrschenden deutschen Stadtgemeinde, namentlich über die Gerichtsbarkeit, über welche ein zweihundert Jahre lang sich hinziehender, äusserst lebhafter und hartnäckiger Streit geführt wurde. Während die Armenier, auf das Herkommen sich berufend, keine andere Gerichtsbarkeit als die ihres eigenen Vogtes und ihrer Senioren anerkennen wollten, behauptete die Stadtgemeinde, auf Urkunden gestützt, die Armenier unterständen dem Stadtvogt.' — Nachdem in den Jahren 1469, 1476, 1510 von Seite des polnischen Königs entschieden worden war, dass die Armenier in der Hauptsache dem Stadtvogt unterstehen, aber in einzelnen Fällen vom Stadtvogt mit Hinzuziehung der armenischen Senioren nach dem armenischen Rechte gerichtet werden sollen, befahl im Jahre 1518 gelegentlich eines Streites in Betreff der Gerichtscompetenz König Sigismund I. den Armeniern, sie sollten ihr Recht aus dem Armenischen ins Ruthenische oder Lateinische übersetzen lassen und ihm beim nächsten General-Convent vorlegen. Dies geschah im Jahre 1519,

wo das Recht vom König bestätigt und mit einigen Zusätzen und Erweiterungen versehen wurde. Dasselbe besteht aus zehn nicht durch Zahlen bezeichneten und aus 124 gezählten, zumeist auch mit Inhalts-Ueberschriften versehenen Capiteln. Die meisten betreffen das Privat- und Strafrecht, andere das gerichtliche Verfahren und die Polizei. Prof. BISCHOFF meint, das ihm vorliegende Rechts-Denkmal habe seine Fassung vermuthlich erst erhalten, nachdem die Armenier in Polen sesshaft geworden waren, dann bemerkt er weiter: ‚Es unterliegt keinem Zweifel, dass dieses Recht auch bei anderen als den Lemberger armenischen Gemeinden in Anwendung stand. Dafür spricht auch das Vorhandensein von Handschriften an verschiedenen Orten.‘

Gegenwärtig ist die Quelle des Lemberger armenischen Rechtes gefunden und nachgewiesen. Diese Quelle ist das berühmte Rechtsbuch von Mechithar Gōš.

Bekanntlich verliessen die Armenier zweimal ihr Vaterland, respective die Hauptstadt desselben, Ani, um nach Polen sich zu wenden, — das erste Mal im Jahre 1064 als Ani von Alp Arslan verheert wurde, und das zweite Mal im Jahre 1239, als die Mongolen unter Tšharmaγan die Stadt vollständig zerstörten. — Mechithar begann mit der Abfassung seines Werkes im Jahre 1184 und er selbst starb im Jahre 1213. Das Rechtsbuch war daher im Jahre 1239, als der zweite Wanderungszug der Armenier die Stadt Ani verliess, in der Heimat wohl bekannt, so dass man annehmen kann, die Armenier hätten das Werk Mechithar's mit sich genommen. Und dass dieses wirklich der Fall war, wird durch einen Vergleich des Lemberger Rechtes mit dem Rechtsbuche Mechithar's vollkommen bestätigt.[1]

[1] Der Venetianer Mechitharist Lukas Indžidzean (Indzidži) hatte die lateinische Uebersetzung des armenischen Rechtes vom Jahre 1518, von welcher ein Exemplar in Venedig sich befindet, gekannt, dieses armenische Recht aber für eine officielle Gesetzsammlung aus der Zeit der Bagratiden gehalten. Zu diesem Irrthume wurde er durch die beiden am Anfange der lateinischen Uebersetzung stehenden Sätze: ‚Johannes Dei gratia Rex Armenie tempore felicis imperii sui constitut‘ und ‚Item Theoti Regis Armenie memoria digna (digni et laudabilis et aliorum regum et principum Catholicorum Armenie‘ verführt. Vgl. Indžidžean *Հնախօսութիւն Հայաստանի*, II. 305.

Das Werk Mechithar's zerfällt in eine Einleitung (*Նախադրութիւն*) und zwei Theile, von denen der erste Theil (*Մասն առաջին*) das Kirchenrecht (*եկեղեցական կանոնք*) mit dem Eherechte in 124 Abschnitten, der zweite Theil (*Մասն երկրորդ*) das gesammte weltliche Recht (*աշխարհական յօդուածք*) in 130 Abschnitten umfasst. — Das Lemberger Recht ist grösstentheils dem zweiten Theile des Rechtsbuches Mechithar's entnommen (im Ganzen 105 Capitel), vier Capitel gehen auf den ersten Theil und vier Capitel auf die Einleitung zurück, alles Uebrige (acht gezählte Capitel und die zehn nicht gezählten) ist aus verschiedenen Stellen des Rechtsbuches zusammengestellt.

Der Herausgeber gibt auf den Seiten 29, 30, 31 der Einleitung eine Concordanz des Rechtsbuches Mechithar's und des von F. BISCHOFF veröffentlichten Lemberger Rechtes. Leider ist diese Concordanz ganz ungenau und in Folge dessen unbrauchbar. Schuld an dieser bedauerlichen Thatsache trägt wohl der Umstand, dass, wie aus der Fussnote auf S. 27 hervorgeht, der Herausgeber WAHAN BASTAMEAN bei Beginn der Drucklegung seines Werkes starb und der Corrector die Zahlen der Citate nicht collationirt hat. — Ich erlaube mir, die Fehler der Concordanz hiemit zu verbessern:

BISCHOFF Mechithar	BISCHOFF Mechithar	BISCHOFF Mechithar
9 = *ժա*	72 = *ձզ*	88 = *ճէ*
34 = *խ*	73 = *ձգ*	89 = *ղզ*
56 = *կգ*	74 = *ձը*	93 = *ճժբ*
57 = *կէ*	75 = *ձթ*	94 = *ճժգ*
58 = *կը*	76 = *ղը* und 1. *ղզ*	95 = *ճժե*
59 = *հ*	77 = *ղ*	96 = *ճժզ*
60 = *հա*	78 = *ղա*	97 = *ճժէ*
61 = *ժթ*	79 = *ղը*	98 = *ճժը*
65 = *հդ*	81 = *ղը*	99 = *ճժթ*
66 = *հզ*	82 = *ճ*	100 = *ճի*
67 = *հը*	83 = *ճբ*	101 = *ճիա*
68 = *հթ*	84 = *ճգ*	102 = *ճիբ*
69 = *ձ*	85 = *ճդ*	104 = *ճիգ*
70 = *ձա*	86 = *ճե*	105 = *ճիդ*
71 = *ձբ*	87 = *ճզ*	106 = *ճիե*.

Als Probe für die Uebereinstimmung des Lemberger Rechtes mit dem Rechtsbuche Mechithar's will ich einige Abschnitte mittheilen:

BISCHOFF = Capitulum secundum = Mechithar գ.

Humanum genus deus liberum creavit et fecit. Verum quia necessarii sunt dominis suis servi ad serviendum propter terram et aquam, simile hoc jus est: quando aliquis colonus seu Kmetho domino suo nichil movendo (?) a domino suo ubi vult transire, potest; si vero aliquis dominorum istud tolerare nollet, scilicet libere emittere eundem subditum suum, volens eundem retinere in sua jurisditione, tunc pueri post mortem patris, si tales pueri in dominio hujusmodi domini non fuerint procreati, habent libertatem eundi et se transferendi sub alios dominos ubi voluerint.

Ազատ յԱրարչէն եղեւ մարդկային բնութիւն, այլ ծառայել տերանց յաղագս պիտոյից եղեւ հողոյ եւ ջրոյ։ Եւ զայս պատշաճ կարծեմ դատաստան — զի թողեալ զանէրունիսն ազատ է ուր եւ կամեսցի կալ։ Ապա թէ այսմ ոչ ներէ ոք 'ի տերանցն եւ բռնադատէ զգնացեալսն անդրէն դառնալ, զկնի մահուան հօրն ազատ են որդիք ծնեալք այլուր եւ ոչ անդ։

BISCHOFF. Capitulum quintum de pueris unum (uno) alterum in aqua submergentis (submergente) = Mechithar դ.

Pueri natantes in aquis (si) unus alterum submerserit, ex tunc judices debeat talem casum submersionis bene et perfecte rescire, si submersio talis facta est ex loco (joco) aut ira, aut ex malo corde, studiose intentionis, aut si ille submersus se ipsum ex casu submerserit in profundo aque, et illi connatantes ipsi submerso auxiliari non poterant, tunc judices rescitis ad planum predictis casibus, si ille se solum ex casu submersit et ejus connatantes illi subsidiari non poterant, tunc pro tali submerso solutio non impendatur, si vero ex alia causa predicta submersus fuerit, tunc solutio capitis impendi debet juxta computationem annorum illius submersi, sicut pro capite occisi.

Ի ջուրս լողալով մանկունք զմիմեանս հեղձուցանիցեն, տեսանելով քննեսցեն — եթէ պարզամտաբար 'ի խաղս եւ թէ չարացեալ քինու, կամ իւրովի դիմեալ 'ի խորս եւ անկար 'ի բերել արտաքս այլոց։ Այդպիսի քննեալ համեմատիցի ընդ սպանութեան ամքն եւ այնպէս վճիռն տացի իրաւամբք·

BISCHOFF: Capitulum sexagesimum octavum de eo qui in vineam alicujus intraverit = Mechithar կթ.

Si aliquis alicui in vineam intraverit absque domini vinee voluntate, potest uvas vini comedere quantum placet, sed nichil de vinea illa exportare debebit, quia justo jure prohibetur, quod vinee absque consensu proprietariorum suorum destrui per neminem debent. de qua vinea nemo in saccos nec in aliqua alia depositoria aliquid asportare debet, si vero aliquis de vinea aliqnid receperit et per hospitem vinee in tali facto inventus fuerit, in quocumque damnificavit dominum vinee id ei solvere debet.

Իսկ եթէ մտանիցես յայգի ընկերի քո, կերիցես խաղող մինչեւ յագենալ անձին քո, բայց յամանս մի՛ ամանիցես ։

Զափս դնէ եւ իրաւանս տկարաց սրբութեանն Ճշմարիտ օրինադրութիւնս այգեգործաց, զի մի՛ տաղտկասցին. զի նոյուն կամօք իցէ ընդ ուտելոյն եւ բառնալն, խիկ բառ կերակրն տուգանք լիցի ։

BISCHOFF. Capitulum octuagesimum septimum de locatione nove ville in cruda radice = Mechithar Ճզ.

Si aliquis novam villam in cruda radice locaverit istud non potest facere absque consensu Regie Majestatis, et dum talis nova villa possessionata fuerit colonis imprimis debent ostendere locum et fundum pro ecclesia edificanda et demum cuilibet domicilio et aree debent exdividere agros, prata et alia utensibilia domestica, ut quilibet sciret super quo residet. si vero desertam villam aliquis voluerit possessionare debet ibi locare colonos eo jure et consuetudine, in qua predicta villa a principio erat locata.

Յորժամ զառաջինն շինիցի գիւղ, չէ՛ հաստատուն բաժանումն հողյն եւ ջրին եւ այլոց պարգեւաց մինչ բաւական բնակիչք ժողովիցին եւ ապա բաժանումն հաստատիցի ։ Այլ թէ աւերակ շինիցի եւ չիցէ բազմաժամանակեալ, մինչ զի դիտել իւրաքանչիւր զսահման անդաստանաց եւ զայլոց իւրաքանչիւր բառ սահմանի նախնեացն կալցին ։ Իսկ թէ բազմաժամանակեալ իցէ եւ անգիտելի, եւ տէրութեան փոփոխումն եղեալ, նորոգ արասցեն բաժանումն հաւասարադատութեամբ, նախ եկեղեցւոյն եւ ապա այլոցն, մանաւ աւելի տալով որ զլխաւորն իցէ զեղջն վասն հոգալոյ զայլս ։

Der Verfasser des Rechtsbuches, Mechithar, mit dem Beinamen Gōš (գօշ) ‚der Dünnbart' wird in den Geschichtswerken von Wardan Bardzrberdetshi und Kirakos öfter erwähnt. Derselbe war in Gandzak (dem heutigen Elisawetopol) geboren. Das Jahr seiner Geburt ist nicht bekannt, dagegen kennt man das Jahr seines Todes, nämlich 1213. Da nun angegeben wird, er habe ein hohes Alter erreicht, sei also als Greis von etwa 70 bis 80 Jahren gestorben, so können wir eines der Jahre zwischen 1130 und 1140 als Jahr seiner Geburt annehmen. Wie die meisten Jünglinge aus besserer Familie genoss auch Mechithar eine geistliche Erziehung und widmete sich dem geistlichen Stande. Nachdem er die berühmtesten Lehrer seiner Zeit gehört hatte, erhielt er den Grad eines Wardapet. Rasch verbreitete sich der Ruf seiner Gelehrsamkeit und seines frommen Lebenswandels und von allen Seiten strömten ihm Schüler zu, um sein Wort zu hören und seinen Lebenswandel sich zum Vorbild zu nehmen. Wie sein Landsmann Kirakos bemerkt, wirkte er der Bedeutung seines Namens gemäss *քանզի էր ըստ անուան իւրոյ մխիթարէր զամենեսեան.* Von seinen Schülern war unstreitig der berühmteste Johannes Tawušetshi, bekannt unter dem Namen Wanakan, der Verfasser eines leider verloren gegangenen Geschichtswerkes über die Begebenheiten seiner Zeit.

Mechithar war auch praktisch im Dienste der Kirche thätig, indem er mehrere Kirchen erbaute, wobei er von seinen Gönnern, den Fürsten Iwanē, Zaqarē, Qurth und Wachthang unterstützt wurde. Nach einem frommen, an Erfolgen reichen Leben starb Mechithar im Jahre 1213 und wurde am Eingange der Kloster-Kirche von Neu-Getik begraben. Von seiner wunderthätigen Grabstätte bemerkt Kirakos: *եւ մինչեւ ցայսօր գերեզմանն նորա օգնէ ցաւագնելոց, որք հաւատով ապաւինին յաղօթս նորա, եւ զհող տեղւոյն հանապազ տանեն ի պէտս հիւանդաց մարդկան եւ անասնոց, զի Աստուած զփառաւորիչս իւր փառաւորէ կենդանութեամբ եւ մահուամբ.*

Mechithar hat nebst seinem Hauptwerke, dem Rechtsbuche (*դատաստանագիրք*) nachfolgende sechs Werke hinterlassen: 1. **Առակք**, die bekannten Fabeln (in Venedig 1790 und 1842 gedruckt), 2. **Աղօթք**,

3. Անկնութիւն մարգարէութեան Երեմիայի, 4. Կանոնք վասն պատուաբե-րելոյ մարմնոյ եւ արեան Տեառն, 5. Յայտարարութիւն ուղղափառութեան հաւատոյ ընդդէմ ամենայն հերձուածողաց, 6. Որք 'ի վերայ բնութեան 'ի դիմաց Ադամայ առ որդիս նորա եւ 'ի դիմաց Եւայի առ դստերս նորա.

Von dem Rechtsbuche Mechithar's sind mehrere Handschriften bekannt. Sieben finden sich in Edžmiatsin,[1] zwölf in Venedig, vier in Paris und eine in Wien bei den PP. Mechitharisten. Als die beste Handschrift, welche er auch seiner Ausgabe zu Grunde legte, sieht BASTAMEAN die Edžmiatsiner Handschrift Nr. 492 an, geschrieben auf altem Baumwollpapier im Jahre 744 = 1295, von welcher leider einige Blätter fehlen. In Venedig (im Kloster der PP. Mechitharisten) findet sich eine Pergamenthandschrift, die von den Mechitharisten für die Originalhandschrift des Verfassers ausgegeben wird, was BASTAMEAN bezweifelt. Die Wiener Handschrift ist auf Pergament geschrieben und kann als ziemlich alt angesehen werden.

Der Herausgeber des Rechtsbuches, der Archimandrit Dr. WAHAN BASTAMEAN, mit dem persönlich bekannt zu werden ich das Glück hatte, hat sich durch diese Publication ein grosses Verdienst um die armenische Philologie erworben; mit der 180 Seiten starken, in neuarmenischer Sprache geschriebenen Einleitung, welche den Gegenstand in gründlicher und erschöpfender Weise behandelt, hat er sich ein unvergängliches Denkmal gesetzt.

[1] BASTAMEAN bezeichnet fünf Handschriften mit den Nummern 749, 488, 489, 490, 492. Diese scheinen den fünf Exemplaren zu entsprechen, welche in Մայր ցուցակ ձեռագիր մատենից գրադարանի սրբոյ աթոռոյն Էջմիածնի. Tiflis 1863 4° auf S. 29 ff. verzeichnet sind. Diese fünf Exemplare tragen aber die Nummern 478, 479, 480, 481, 482. Ich vermag leider Nr 492 bei BASTAMEAN mit keinem der fünf Exemplare des Մայր ցուցակ zu identificiren. Zwei Exemplare sind später, nach dem Jahre 1863, aus dem Nachlasse der Bischöfe Karapet Achaltshchatshi (Կարապետ Ախալցխացի) und Sargis Džalaleautsh (Սարգիս Ջալալեանց) in die Bibliothek gekommen (vgl. die Vorrede von BASTAMEAN, S. 113) Ueberhaupt scheinen die im Մայր ցուցակ verzeichneten Handschriften oberflächlich und ungenau beschrieben zu sein und wäre eine eingehende Bearbeitung derselben sehr nothwendig.

FRIEDRICH MÜLLER.

Kleine Mittheilungen.

New Excavations in Mathurâ. — Sooner than I expected, when I wrote my article on the Jaina question for the last number of this Journal, have I to recur to the excavations in the Kaṅkâlî Tîla. Dr. A. Führer resumed his work on November 15, 1890, and on December 27 he was able to forward to me rubbings of nineteen new inscriptions, ranging apparently from the year 4 of the Indo-Scythic era to the year 1080 after Vikrama, some of which possess a very unusual interest.

The most important document is one, found on the left portion of the base of a large standing Jina, of which the right half is as yet missing. I read it, as follows:

1 *Saṁ 70 (+) 8*[1] *va[va] 4 di 20 etasyaṁ purvâyaṁ Koḷiye [Koṭṭiye?]*[2] *gaṇe Vaïrâyâ śâkhâyâ*

2 *ko Arya-Vṛidhahasti arahato Nan[d]i[â]vartasa*[3] *pratimaṁ nirvartayati* |

3 *sya bhâryyâye śrâvikâye [Dinâye] dân[a]ṁ pratimâ Voḍḍhe (?) thûpe devanirmite pra*

Each line seems to be complete, and it follows that the pieces wanting between L. 1 and L. 2, at the beginning and at the end of L. 3,

---

[1] The first sign is exactly like the second sign in column 5 of Dr. Bhagvânlâl's table, *Indian Antiquary*, vol. vi, p. 45.

[2] The second sign looks like *li*, but may be a cursive form of *ṭṭi*

[3] The initial *ṇa* is abnormal, in the second sign the *d* is very faint and small. The left half of the third sign has been destroyed

must have stood on the right half of the base. This side, too, must have had three lines, and it is not difficult to restore some portions of them conjecturally according to the analogy of other inscriptions. The first line of the right side began without doubt with the words *Thâṇiye kule* and ended with the letters *vâcha*, which latter are required on account of the syllable *ko* with which line 2 begins. In between probably stood *Sirikiye*, or, *Śrî-Gṛihe saṁbhoge* and the name of Vṛidhahasti's teacher, followed by *śishyo*. For, without such further specifications the line would be too short in proportion to the lines of the left side, which contain each from 24 to 27 letters. The second line of the right side, of course, contained a more detailed description of the *donatrix*, as the daughter of N. N., the daughter-in-law of N. N., and perhaps the mother of N. N., as well as her husband's name. The third line certainly began with the syllables *tishṭhâpitâ* or with a Prakrit equivalent thereof.

With these explanations and restorations the translation will be:

'In the year 78, in the fourth *(month of the)* rainy season, on the twentieth day — on that *(date specified as)* above, the preacher Arya-Vṛidhahasti *(Ârya-Vṛiddhahastin)*, *[the pupil of .....]* in the Koḷiya *[Koṭṭiya?]* Gaṇa, in the Vaïrâ *(Vajrâ)* Sâkhâ *[in the Ṭhâṇiya Kula]* orders to be made a statue of the Arhat Nandiâvarta. The statue, a gift of the female lay-disciple Dinâ *(Dattâ)*, the wife of .... has been set up at the Voḍḍha (?) Stûpa, built by the gods.'

The first point of interest which the inscription offers, is the name of the Arhat. If my reading is correct, it would seem that the statue represents the Tirthaṁkara Ara. For, there is no Tirthaṁkara Nandiâvarta, but the symbol, called Nandyâvarta, is the mark of Ara. It is quite possible that in the mixed dialect *Nandiâvarta* represents the Sanskrit *Nândyâvarta* and that *arahato Nandiâvartasa* must be translated by 'of the Arhat, whose *(mark is)* the Nandyâvarta'. We have thus a further proof, (see, *ante*, vol. IV, p. 328) that the distinctive marks of the Tirthaṁkaras were settled in early times, and a further contribution to the list of the prophets, whose images adorned the two old temples.

Secondly, the use of the verb *nirvartayati* 'causes to be made or completed', instead of the usual *nirvartanâ*, fully clears up the meaning of the latter word. There is no longer the slightest doubt that it means literally 'in consequence of the order (or exhortation) to make'.

Still more important is the information, conveyed by L. 3, that the statue was set up at i. e. probably within the precincts of, a Stûpa, built by the gods. The sculptures, discovered by Dr. Bhagvânlâl and by Dr. Führer, left no doubt that the Jainas worshipped Stûpas, which fact is also mentioned in the extracts from the Râjapaseṇaijja Sûtra translated by Professor Leumann, Actes du 5ème Congrès int. d. Or. Pt. iii, sect. 2, p. 143. Yet, the assertion that there was a Jaina Stûpa at Mathurâ teaches us something new that hereafter will prove very important. For, it must be kept in mind that Dr. Führer has found a Stûpa in the immediate vicinity of the two Jaina temples. He believed it to be Buddhistic, because he discovered close to it a seal with a Buddhist inscription. I have adopted his conjecture, *ante* vol. iv, p. 314. But the point becomes now doubtful. It can be decided only when the Stûpa has been opened, and its sourroundings have been completely explored. Even more valuable is the statement that the Stûpa was *devanirmita*, 'built by the gods' i. e. so ancient that at the time, when the inscription was incised, its origin had been forgotten. On the evidence of the characters the date of the inscription has to be referred undoubtedly to the Indo-Scythic era,[1] and is equivalent to A. D. 156 7. The Stûpa must, therefore, have been built several centuries before the beginning of the Christian era, as the name of its builder would certainly have been known, if it had been erected during the period when the Jainas of Mathurâ carefully kept record of their donations. This period began with the first century B. C., to which Dr. Bhagvânlâl's inscription undoubtedly belongs. Our inscription furnishes therefore a strong argument for the assumption that one Jaina monument at

[1] The characters of this inscription are exactly like those of the documents with Kanishka's, Huvishka's and Vâsudeva's names The *śa* of *śâkhâyâ* is even more archaic. Its central stroke is vertical, not horizontal

Mathurâ is as old as the oldest known Buddhist Stûpas. With respect to its name which is contained in the word, immediately preceding *thûpe,* I am not prepared to give any decided opinion. The first syllable is perfectly plain on the three impressions at my disposal, but the lower part of the second is not distinct.

Another, unfortunately badly preserved, inscription gives the name of the *mahârâja devaputra Huksha. Huksha* probably stands for *Huvishka* or *Huviksha,* as an inscription of Dr. Führer's batch of January 1890 reads. The form is interesting, because it shows that the form *Hushka,* which the Râjataraṅgiṇî gives and which survives in the name of the Kaśmirian town *Ushkar (Hushkapura)* is genuine and ancient.

A third inscription is dated *paramabhaṭṭâraka-mâhârâjâdhirâja* (sic)-*śrî-Kumâraguptasya vijayarâjye* [100] [10] 2 (3?) *kâ* .... *tamâ* .... 20, and furnishes the last missing Śâkhâ-name of the Koṭṭiya Gaṇa, Vidyâdharî, in its Sanskrit form. The date probably corresponds to A. D. 430/1 or 431/2 and falls well within the known limits of Kumâragupta's reign. The mutilated passage regarding the month was probably *Kâ[rttika-hemaṁ]tamâ[se divase vîse]* 20. It is interesting to note that even this late document shows a few Prakrit forms mixed with otherwise very good Sanskrit, and it is significant that it is the first, found in Mathurâ, which shows the title *âchârya.* The monk, by whose advice a statue was dedicated, bore the name Datilâchâyya (read: °*châryya*). The discovery of an inscription with a certain Gupta date will force us to exercise great caution with the dates of inscriptions which give no names of kings. They can be assigned to the Indo-Scythic period only if the characters are decidely archaic.

This circumstance makes me unwilling to speak with full confidence regarding a very interesting fragment of the new collection which is dated *va[rshe]* 18, *va* 2, *di* 10 and records the dedication of a statue of divine *Arishṭanemi,* the 22nd Tîrthaṁkara. For the letters look somewhat more modern than those of the documents, which undoubtedly belong to the Indo-Scythic period.

Some of the other pieces permit us to make small corrections in the readings of the inscriptions, discussed formerly. Thus it appears that, in No. 11 of the series in the forthcoming number of the *Epigraphia Indica*, the epithet of the nun Balavarmâ is not *Mahanandisya sahachariya* but *saḍhachariya*. The latter word, which corresponds to Sanskrit *śrâddhacharî*, occurs with perfect distinctness in one of the new inscriptions. As the blurred sign in No. 11 *may* also be read *ḍha*, and as further the hybrid form *śraddhacharo* occurs in No. 21 of the same series, the necessity of the change is not doubtful. An other one of the new inscriptions affects a reading in Sir A. CUNNINGHAM'S No. 6, (*Arch. Surv. Rep.*, vol. xx, plate v). The monk's name is *Grahabalo âtapiko* instead of *âtapiko Gahabaryasa*. Finally, there are fragments of five lines of a longer metrical Praśasti, which show beautifully cut characters of the Gupta period, and there is a small complete Praśasti in Devanâgarî characters which contains one Âryâ verse and one Anushṭubh, and is dated *saṁvatsarai* (sic) 1080, i. e. Vikramasaṁvat 1080. This last discovery proves, like the two images with the dates Saṁvat 1036 and 1134,[1] that these ancient temples were used by the Jainas during the greater part of the eleventh century.

The above remarks warrant the assertion that the results of Dr. FÜHRER'S work during the season of 1890 91 are in no way inferior to those of previous years, and that his discoveries further confirm the correctness of the Jaina tradition.

January 25, 1891.

G. BÜHLER.

Pahlavi: [illegible]. — Das [illegible] war nach dem *Glossary and Index of the Pahlavi texts*, p. 176: ‚the treasury where a copy of the Avesta and Zand (the Parsi scriptures) was deposited'. HAUG bestimmt es im *Zand-Pahlavi Glossary*, p. XXXVI näher als ‚the name of the fort of Pasargadae, where Cyrus was buried, whose tomb was

[1] See, *ante* vol IV p 331

watched by Magian priests'. Dies sind Muthmassungen, die sich weder sachlich noch auch sprachlich rechtfertigen lassen.

Nach meinem Dafürhalten kommt [Pahlavi] von [Pahlavi], worunter jenes priesterliche Kleidungsstück verstanden wird, welches die heutigen Parsen سدره nennen. Es ist dies eine Art Hemd und bedeutet ursprünglich ‚Nachtkleid'. Dieses Wort ist auch ins Armenische übergegangen, wo *շապիկ* sowohl ein Hemd als auch die Alba, ja auch die Dalmatica des Priesters bedeutet.

Darnach war [Pahlavi] nichts anderes als ein Raum, wo die heiligen Gewänder ([Pahlavi]) aufbewahrt wurden. Wenn also berichtet wird, dass die heiligen Bücher im Šapikan niedergelegt wurden, so ist darunter gewiss nichts anderes als das heilige Gewandhaus im Haupt-Feuertempel zu verstehen.

Pahlawi: [Pahlavi]. — Dieses Wort wird von SPIEGEL *ajukīnītann* gelesen. Es bedeutet in der Regel ‚verunreinigen'. SPIEGEL bemerkt (*Tradit. Literatur der Parsen*, S. 364) unter [Pahlavi] (*ajukiš*) ‚Unreinheit' dieses Wort entspreche dem altbaktrischen *aχti;* der Ursprung sei aber nicht klar. Ich lese das Wort anders, nämlich *aiwakīnītann* und leite es von [Pahlavi] (*aiwak*) ‚eins' ab. Die ursprüngliche Bedeutung desselben ist ‚in Eins zusammenbringen, vereinigen, mischen', woraus sich dann die Bedeutung ‚verunreinigen' entwickelt. Dass meine Auffassung richtig ist, wird durch Pazand ایوبر, یوبر vollkommen bestätigt.

Pahlawi: [Pahlavi]. — Diese Conjunction, die auch aus den sasanidischen Inschriften sich belegen lässt, wird gewöhnlich auf das aramäische אף, اف zurückgeführt (WEST-HAUG, *Glossary and Index of the Pahlavi texts*, p. 8; HARLEZ, *Manuel du Pehlevi*, p. 176). Diese Erklärung scheint mit Hinblick auf das armen. *ապա* ‚dann, darauf' nicht richtig zu sein. Ich erkläre armen. *ապա* = Pahl. [Pahlavi] und avest. *apām* ‚nachher'.

Neupersisch: می, همی und به. — همی (*hamē*) lautet im Pahlawi [Pahlavi], im Parsi [Parsi]. Es wird in der Regel auf avestisches *hamaϑa* zurückgeführt. Aus *hamaϑa* würde aber im Neupersischen nothwendigerweise همه, nicht aber همی werden. Nach meiner Ansicht lässt

sich همی nur aus altpersischem *hamaij* = *hamā-it* erklären. Mit همی hängt wohl همیشه zusammen.

Dem neupersischen به entspricht im Parsi sowohl ـﻩ als auch ـﻩ. Diese beiden Formen verhalten sich zu einander wie ـﻩ und ـﻩ = neupers. نه. Bekanntlich geht sowohl ـﻩ als auch ـﻩ auf altpers. *naij* = *na-it* zurück. ـﻩ ist eine Verkürzung von *naij*, während in ـﻩ der Diphthong *ai* zu *ē* zusammengezogen ist. Darnach können ـﻩ, ـﻩ nur altpersischem *baij* = *bā-it* entsprechen. Altpers. *bā* ist mit dem avest. *bā*, *bāt* und dem altind. *bad* ‚fürwahr' identisch.

Neupersisch: خدای. — In der Regel wird das neupersische Wort خدای ‚Herr' (vgl. کدخدا ‚Hausherr', Pahlawi: [Pahlawi]) aus dem avest. *qaδāta-* (*hwadāta-*) ‚sein eigenes Gesetz habend' erklärt. Diese Erklärung ist falsch, da, wenn das avest. *qaδāta-* zu Grunde läge, dies Wort im Pahlawi [Pahlawi] und im Neupersischen nur خیاد, خهاد lauten könnte. Auch die Erklärung aus avest. *qaδāwat-* = altind. *swadhāwat-*, ‚mit eigener Machtvollkommenheit begabt', welche J. Darmesteter (*Études Iraniennes* I, 70) vorschlägt, passt nicht, da aus *qaδāwat-* im Neupersischen خیاو, خهاو entstehen müsste. Nach meiner Ansicht lässt sich Pahlawi [Pahlawi], neupers. خدای nur aus avest. *qato ajā* ‚nach eigenem Willen sich bewegend' erklären. — Man muss dabei an die persische Anschauung denken, nach welcher es nur einen Freien gab, nämlich den Gross-König, während alle anderen seine Knechte (δοῦλοι) waren. Der Königssohn Kyros war ja selbst nur ein Knecht seines älteren Bruders und in der Inschrift von Behistān nennt Dareios seine höchsten Beamten *bandaka*, neupers. بنده.

Neupersisch: مویه, موئیدن. — Diese Worte verbindet J. Darmesteter (*Études Iraniennes* II, 169) mit dem avest. *amajawa*, welchem er die Bedeutung ‚lamentation' vindicirt. Dem neupers. مویه (*mōjah*) entspricht im Pahlawi [Pahlawi], welches Haug als ‚perhaps tearing the hair' ([Pahlawi]) erklärt. — Wäre مویه wirklich avest. *amajawa*, dann müsste die Pahlawi-Form nothwendiger Weise [Pahlawi] lauten. Ich identificire neupers. مویه mit dem armen. մուր ‚Bettelei' (eigentl. ‚Vorjammern'), մուրացիկ ‚bettelnd' und führe es auf eine Grundform altpers. *mauda-* zurück.

Dass die Wurzel, welche hier zu Grunde liegt, mit einem Dental schloss, beweist die Form مُست ‚Klage‘ (davon مُستمند). Pahlawi: ܘܣܦ, welche ein altiranisches *musti-* für *mud-ti-* voraussetzt.

Neupersisch: اگر. — Diese Partikel tritt uns zum ersten Male im Parsi entgegen; im Pahlawi steht dafür ܘܝ, welches das altpers. *jadij* = altind. *jadi* reflectirt. Dagegen erscheint im Pahlawi ܘܪܓ = neupers. هرگز. Daraus erschliesst J. Darmesteter (*Études Iraniennes*, I, 245) eine Form *ha-karam* ‚ein Mal‘ (vgl. *čijā-karam* Naqš-i-Rustam A, 39). Darnach gehört اگر ‚ein Mal‘ = *ha-karam* zu ܘܪܝ ‚zweites Mal‘ = neupers. دیگر = *duwitija-karam* und ܣܝܘܪ ‚drittes Mal‘ = سدیگر = *ϑritija-karam*. Die Entwicklung der Bedeutung ‚wenn‘ aus ‚ein Mal‘ ging von Redensarten aus wie altpers. *jadi-padij*, griech. εἴ-περ, εἴ-ποτε. Man sagte ‚wenn einmal‘ und fasste nach und nach den die Partikel begleitenden Ausdruck im Sinne der Partikel selbst, ähnlich wie im Französischen aus *ne . . pas* = lat. *ne passum* die Bedeutung des *pas* und im Arabischen aus لا ابدا ‚niemals‘ die Bedeutung des ابدا als Negation sich entwickelt hat.

Neupersisch: درست. — Man las früher Behistān IV, 39 *durusā*, wo man nun richtiger *duruwā* liest. Spiegel stellt zu beiden neupers. درست, was, wie mir scheint, nicht richtig ist. درست ist nämlich nichts anderes als das altbaktrische *derẹ̄sta-* von *darez-* und reflectirt vollständig das indische *dṛḍha-*. Das *s* der neupersischen Form statt des zu erwartenden *š* ist wie in دوست, راست u. s. w. zu erklären.

Neupersisch: شاگرد. — Die Pahlawi-Form des neupers. شاگرد lautet ܫܓܪܬ (*aśāgart*). In dieser Gestalt ist die Form ins Armenische als աշակերտ übergegangen. Das letztere beweist, dass die Pahlawi-Form ܫܓܪܬ für ܫܓܪܬ steht. Was die Etymologie anlangt, so führe ich ܫܓܪܬ auf ein avest. *ašo-karẹta-* ‚geweiht‘ zurück. شاگرد bezeichnet also zunächst einen geistlichen Schüler. Da das avest. *ašo-karẹta-* im West-Iranischen *arta-karta-* lauten müsste, woraus im Neupersischen اردکرد resultiren würde, so müssen wir شاگرد als einen der theologischen Sprache nach ostiranischem (avestischem) Muster angehörenden Terminus betrachten.

Neupersisch: خوب. — Neupers. خوب erklärt VULLERS (*Lexicon pers.-lat.*, I, 743, a) aus der altindischen Wurzel *šubh* und vergleicht damit altind. *šubhra-*, avest. *sura-*. Diese Erklärung ist entschieden unrichtig, da aus ind. *š*, avest. *s* im Neupersischen nie خ werden kann. Die Pahlawi-Form von خوب lautet [Pahlawi]. Dies führt auf das avest. *hwapah-* = altind. *swapas-* ‚schönes Werk (*apas* = latein. *opus*) verrichtend, wohlthätig'. An avest. *hwāpå*, an welches J. DARMESTETER (*Ét. Iran.* I, 263) zu denken scheint, darf man خوب nicht anschliessen, da die Pahlawi-neupersische Form dann [Pahlawi], خواب lauten müsste.

Neupersisch: نماز. — Das Wort نماز, Pahlawi [Pahlawi] ist bisher unerklärt geblieben. Sein Zusammenhang mit dem avest. *nęmah-*, Nomin. *nęmo* = altind. *namas* liegt zwar auf der Hand, aber aus *nęmo*, welches im Altpersischen die Form *nama* ergibt, müsste im Pahlawi [Pahlawi], im Neupersischen نم geworden sein. Nach meiner Ansicht verdankt نماز seine Entstehung dem avest. *nęmas-čit* = altpers. *namaš-čij*, altind. *namaš-čit*. Es mögen [Pahlawi] und [Pahlawi] = *nama* und *namaš-čij* längere Zeit neben einander bestanden haben, bis endlich das kurze نم, das bekanntlich auch ‚Feuchtigkeit' bedeutet, dem vollen نماز das Feld räumte und in der Bedeutung des letzteren gänzlich verschwand. — In Betreff des neupers. ز = Pahl. [Pahlawi] = altpers. *šč* vergleiche man چیز = altpers. *čiš-čij*, نیز = Pahl. [Pahlawi], altpers. *anijaš-cij* (altind. *anjat* + *čit*). J. DARMESTETER's Erklärung dieser Formen (*Ét. Ir.* II, 112 ff.) ist entschieden verfehlt, da in den von ihm postulirten altiranischen Grundformen, zu deren Aufstellung gar kein Anlass vorliegt, das schliessende *č* im Neupersischen abfallen müsste.

Neupersisch یار. — Das neupers. یار erklärt J. DARMESTETER (*Ét. Ir.* I, 73) aus avest. *awo-dāta* ‚secourable' = Pahl. *ajjār*. Gegen die Richtigkeit dieser Erklärung spricht schon neupers. یاور, welches ich für die ältere Form von یار halte. Ich lese daher Pahl. [Pahlawi] nicht *ajjār* sondern *ajjabār*. In dem Suffix *bār* liegt offenbar das altiranische *bara* ‚tragend'. Demgemäss muss das vorangehende *ajja* ‚Hilfe' oder etwas Aehnliches bedeuten. Ich erkläre *ajja* aus altiran. *aw-ja*, dem

dieselbe Bedeutung wie dem bekannten avest. *awah-* = altind. *awas-* zukommt.

Avest. ćisto (ćišto) Vend. II. 10. — An der Stelle des Vendidad, welche ich in dieser *Zeitschrift* I. S. 163 behandelt habe, liest bekanntlich Spiegel *ćišto*, Westergaard dagegen, dem auch Justi folgt, *ćisto*. Das letztere, nämlich *ćisto*, dürfte in dem neupers. چست stecken, welches nach Vullers (*Lex. pers.-lat.* I. 573, a) ‚aptus, conveniens, congruus' bedeutet. Diese Bedeutung würde an der betreffenden Stelle des Vendidad vortrefflich passen. — *Noiṭ dāto ahmi noiṭ ćisto mȩrȩto bȩrȩta-ća daēnajā* müsste übersetzt werden: ‚nicht bin ich geschaffen, nicht bin ich tauglich zur Verkündigung und Tradition des Gesetzes (Glaubens)'.

Armenisch: ձայգ. — Für das gotische *galga* (Stamm: *galgan-*) wird von den neueren Sprachforschern als indogermanische Grundform *ǵhalgha* angenommen und dabei auf das litauische *žalga* ‚Stange, Stecken, Stock' verwiesen. Der aus dieser Vergleichung gewonnene Schluss ist unrichtig: er wird durch das armen. ձայգ (*dzaγk*) ‚Ruthe, Peitsche, Geissel' widerlegt. — Die armenische Form beweist, dass die Grundform für *žalga* — ձայգ (*dzaγk*) nicht als *ǵhalgha*, sondern als *ǵhalga* anzusetzen ist. — Wenn der gotische Ausdruck für den Galgen mit dem armenisch-litauischen für die Stange, Gerte identisch wäre, dann müsste er nothwendiger Weise *galka* lauten.

Armenisch: պօտոռն. — Matthēos Uṙhajetshi պատմութիւն. Jerusalem 1869. S. 350: եւ յայնժամ թագաւորն Ալէքսն հանեալ առ կոմսն Պետուլին զամենայն իշխանսն Յունաց, եւ մեծա պարգեւօք եած զնա ՚ի Կոստանդինուպօլիս, եւ արար թագաւորն նմա մեծ ընդունելութիւն, եւ տուրս անչափս զանձուց պարգեւէր նմա եւ պօտոռն մեծածախս արար առաջի նորա . . . Zu dem Worte պօտոռն bemerken die Herausgeber (Note 216 auf S. 570): զայս բառ մթին զոր ոչ կարացաք ստուգել Ն. Տիւլորիէ թարգմանէ ‚lui donna de splendides festins' եւ արար նմա խնճոյս մեծածախս. Das betreffende Wort ist offenbar nichts anderes als das griechische ἱπποδρομία. Man weiss, wie eifrig diese Art von Spielen und Festen unter den byzantinischen Kaisern gepflegt wurde.

Armenisch: ոստիկան. — Nach der Beseitigung der einheimischen Dynastie der Aršakiden wurde bekanntlich Armenien durch Gouverneure verwaltet. Die Gouverneure des sasanidischen Perserkönigs hiessen *մարզպան*, jene des arabischen Chalifen *ոստիկան*. Das letztere Wort ist dem Pahlawi entlehnt. Nach dem *Pahlavi-Pazand Glossary* (ed. HOSHANGJI-HAUG, Bombay-London 1870) S. 128 ist ‪ostikān‬ *an artizan, a skilful man.* Es scheint darnach *ոստիկան* nichts anderes als die mittelpersische Uebersetzung des arab. وکیل zu repräsentiren.

Der Regenbogen — der Gürtel Ahura-mazda's. — Thomah Artsruni: *պատմութիւն տանն Արծրունեաց.* I, 1 (Ausgabe von PATKANEAN, St. Petersburg 1887, S. 19) *զաղեղն իմ եդից յամպս, որ է ծիածանն, զոր ոմանք հուր մեկնեալ յամպոյ ասացին, եւ որդիք տարրապաշտից՝ գօտի Արամազդայ.* ‚meinen Bogen werde ich setzen in die Wolken, was der Regenbogen ist, den einige von den Wolken losgelöstes Feuer genannt haben und die Söhne der Anbeter der Natur-Elemente (die Perser) den Gürtel Ahura-mazda's'.

տուն = աշխարհ, երկիր (*Bemerkung zu d. Z.* IV, 356). — Zu den aus Wardan und Łazar von Pharpi angeführten Stellen erlaube ich mir noch die nachfolgenden, dem Werke des Stephannos Siunetshi *պատմութիւն տանն սիսական* (herausgegeben von Emin. Moskau 1861) entnommenen hinzuzufügen: *Կ.* p. 243: *եղեւ սկիզբն աւերածից Կապան գաւառի եւ ամուր աշխարհին Բաղաց* und dann S. 245: *եւ բնակին յաւեր ոնիցս տանն Բաղաց — եկն առիր Հարանն եւ բնաջինջ արար զտունն Կապանին եւ զԱրեւիք գաւառ.* Ferner S. 246: *կրկին բարկացաւ Աստուած Բաղաց աշխարհիս.* կն S. 279: *եւ 'ի ձեռն սրի եւ քաջ սպառազաւորին Խուանէի զօրացոյց զամենայն տանն Պարսից եւ Տաճկաց եւ Թուրքաց*, S. 286: *բայց Վխտարխան եղբայր Խուանէի, որ գնացեալ էր առ աթաբէկն Եղտկուզ երկու որդւովք Եղիկոմանն եւ Խուանէիւ, շարժեալ էր զտանն Պարսից եւ բազում հեծելովք գայր յօգնութիւն եղբօր.* S. 310: *գնայր 'ի տանն Խաչենոյ առ որդի մեծ իշխանին,* und dann S. 311: *եա 'ի կնութիւն մեծի եւ փառաւորեալ իշխանին Խաչենոյ՝ Գրիգորոյ որդւոյ Հասանայ.*

Dazu stelle man noch: Thomah Artsruni I. 5 (Petersb. Ausgabe S. 39): *ընդդէմ նորա զօրաժողով եղեալ տանն Գաղաց, այսին Գաղա-*

տայուց, երկտասան բիւրու՝ զրէ Միւրաս առ Տիգրան վասն օգնականութեան մատուցանել նմա ։ Abraham Kretatshi *պատմութիւն անցիցն իւրոց եւ Նատր-Շահին Պարսից.* Waγaršapat (Edschmiatsin) 1870. Anhang u. *պատմութիւն Անի քաղաքին*, S. 109: *եւ ոխս եղեալ ընդ իշխանն, հաստատեալս չուեալ գան 'ի Կաֆայն, եւ ոմանք 'ի Ղրիմ լեռնամիջի, եւ կէսք անցեալ գնան 'ի Լեհաց աշխն. — Լեհաց աշխն* .Das Land der Leḥ‘ ist Polen. Bei Matthēos Uṙhajetshi *պատմութիւն*, Jerusalem 1869, kommen die Verbindungen *աշխն Հայոց, աշխն Յունաց, աշխն Տաճկաց* ungemein häufig vor. Vgl. S. 3, 4, 5, 11, 12 ff.

Zu Γazar Pharpetshi. — Bekanntlich stehen uns für das berühmte Geschichtswerk von Γazar Pharpetshi blos zwei Handschriften zu Gebote: eine Venetianer, nach welcher die Ausgaben von 1793 und 1873 hergestellt wurden, und eine Edschmiatsiner, geschrieben im Jahre 1774. Bei diesem empfindlichen Mangel an Handschriften ist es daher für die Textrecension Γazar's von grosser Wichtigkeit, wenn man einem Abschnitte seines Geschichtswerkes bei einem anderen Schriftsteller wieder begegnet. Ich erlaube mir hier auf eine Stelle, nämlich die Rede des siunischen Märtyrers Jazd (*Յազդ*) aufmerksam zu machen (Γazar-Ausgabe von 1793. S. 244), welche in dem Werke von Stephannos Siunetshi *պատմութիւն տանն սիսական*, ed. Emin. Moskau 1861. *ժէ*, S. 47 sich wiederfindet. — Ich stelle die Textabweichungen hier in Kurzem zusammen. Γ. *թէ զժամանակս որ զմարմնոյ կեանս թէ վաճառէր ոք եւ հայ(ստա)նէր ինձ գնել* = S. *թէ զժամանակեայ կեանս մարմնոյ վաճառէր ոք եւ ինձ հնար էր գնել.* — Γ. *տայի արդեօք զամենայն ինչ ըստ աղքատութեան իմոյ գինս եւ գնէի* = S. *տայի արդեօք զամենայն ինչ զոր ունէի եւ գնէի.* — Γ. *մանաւանդ զի անցաւոր է երեւումն վաճառոն* = S. *մանաւանդ զի եւ անցաւոր է երեւումն վաճառոյն.* — Γ. *զհեշտին եւ զմոռնալն 'ի դարս* = S. *զհեշտին եւ զմոռնալն.* — Γ. *եւ 'ի փայլուն փախճանեալ յուղարկիցի* = S. *եւ 'ի փայլու փախճանեալ յուղարկեսցի.* — Γ. *թէ ուրացեալ էր իմ* = S. *թէ սիրեցեալ էր իմ.* — Γ. *եւ մեծամեծ պատուովք* = S. *եւ մեծամեծ պարգեւօք.* — Γ. *համարեալ լաւ պատուականն, ասէ ոսկի եմ եւ խնդամ փախճանել քրիստոնէութեամբ քան թէ զհազար հազարս ամաց կեալ ուրացութեամբ եւ յաւի-*

ունից անվախճան պատուհասին լինել ժառանգաւոր = *Տ. համարեալ լաւ եւ պատուական ուրախ եմ եւ խնդամ մեռանել վասն Քրիստոսի, քան թէ գհազարս ամաց կեալ մեծամեծ փառօք յաւրացութեան, եւ անվախճան պատուհասին լինել ժառանգորդ.*

Zu Thomah Artsruni. — Thomah Artsruni: *պատմութիւն տանն Արծրունեաց*, herausgegeben von PATKANEAN, Petersburg 1887.

Յառաջաբանութիւն յեղինակին (S. 3): *Եւ արդ եւ՝ ասկի որոյ մերս է շարադրութեան յեղանակի խնդիր 'ի քէն, Գրիգոր Արծրունեաց տէր եւ Վասպուրականի իշխան, ընկալեալ 'ի մեղ դհրաման պատուիրանի քս ....* Hier ist der Name *Գրիգոր* irrthümlich für *Գագիկ* gesetzt. Vergl. I, 6 (S. 45): *զոր եւ մեր բստ հրամանի քում, Գագիկ զօրավար Հայոց եւ Վասպուրականի իշխան, ջան յանձին տարեալ* .... und II, 11 (S. 76): *.. յանդիման կացուցաք քեզ, քաջդ բանասիրաց Գագիկ Վասպուրականի եւ մեծ զօրավար Հայոց ...*

I, 5 (S. 37). *քանզի որդիքն Սենեքերիմայ մեծաւ զամամբ եւ անգրաւ հաշամամբ ընդ Աշդահակայն լինէին, յաղագս գալ զնա սպանեալ Վարբակայ Մարի, որ երարձ զթագաւորութիւնն 'ի Սարդանապաղեայ, հաւոյն Սենեքերիմայ :* Man lese: *մեծաւ ցասմամբ եւ անզգաւ ոխմամբ* und *'ի Սարդանապաղեայ, հաւուն Սենեքերիմայ :*

I, 5 (S. 39). *Նոյն ժամայն Քանբրուէս եւ Արշէզ փախ առեալ պատահէն Եղեկայ այն.* Man lese *Եղեկացոց թագաւորին.* Dies wird durch das Nachfolgende gefordert: *եւ ձերբակալ արարեալ մերկանան 'ի զէնս եւ յապաքինէ եւ տանին կացուցանեն առաջի Կիւրոսի. զոր առեալ Կիւրոս զանձնայ 'ի Խորասան. եւ անտի դարձեալ 'ի Բաբելոն, ընդ իւր տանելով զԵղեկայն.*

I, 6 (S. 41): *Զայսու ժամանակաւ թագաւորեալ Աղեքսանդր Մակեդոնացի տիեզերակալութեամբ երագահաս հասեալ 'ի վերայ Դարեհի սպանանել զնա. եւ բառնայ թագաւորութիւնն Պարսից Արշաւրեան : Իսկ Արտ գհեա Դարեհի եղեալ 'ի պատերազմ* u. s. w. Man lese: *Զայսու ժամանակաւ թագաւորեալ Աղեքսանդր Մակեդոնացի տիեզերակալութեամբ երագահաս հասեալ 'ի վերայ Դարեհի սպանանէ զնա եւ բառնայ զթագաւորութիւնն Պարսից : Իսկ Արշաւրեան Արտ գհեա Դարեհի եղեալ* u. s. w.

I, 11 (S. 67): *Եւ Թագաւորեաց կայսր Թէոդոս փոխանակ Վաղայ զՄ հարազատն ան Արշակունի տոհմէ, այր քաջ եւ պատերազմող, աչարկու մեծամեծաց եւ փոքունց. եւ սա նշկահեալ զկայսերբ՝ յղէ առ Շապուհ արքայից արքայ նուաճել ընդ նմա, եւ եղբայր Մեհուժան Արծրունի յղէ դեսպան առ Շապուհ վասն խորհուրդ հաստատել* : Man lese: *Եւ Թագաւորեցոյց կայսր Թէոդոս* . . . Statt *եւ եղբայր Մեհուժան Արծրունի* hat die Constantinopolitaner Ausgabe vom Jahre 1852 (S. 72) blos *եւ Մեհուժան Արծրունի*, was richtig ist. Man muss übersetzen: ‚und er schickt den Artsrunier Meḥužan als Gesandten zu Šapuh'.

I, 11 (S. 75): *Յամի երկրորդի Յազկերտի որդւոյ Վռամայ երկրորդի՝ բարձաւ թագաւորութիւնն 'ի տանէն Հայոց, որ անցեալ ամս ՆԺԵ եւ փոխանակեցաւ* : Es ist zu lesen: *Յամի երկրորդի Յազկերտի որդւոյ Վռամայ երկրորդի՝ բարձաւ թագաւորութիւնն Հայոց 'ի տանէն Արշակունեաց, որ անցեալ ամս ՆԺԵ եւ փոխանակեցաւ*. Abgesehen von der historischen Unrichtigkeit, die in der obigen Fassung gelegen ist, wird die Correctur durch dasjenige, was folgt, gefordert: *Յետ բառնալոյ թագաւորութեանն 'ի տանէն Արշակունեաց, եւ հայրապետութեանն 'ի տանէն սրբոյն Գրիգորի* . . . .

II, 1 (S. 77 und 78): *եւ դարձեալ դառնայ (Շաւասպ Արծրունի) 'ի Հայս, ընդ իւր ածեալ մարզպան զՎնդոյ Պարսիկ մոգպետ* . . . .

Եւ հասեալ Շաւասպայ Արծրունւոյ ամբարշտի յԱրտաշատ հանդերձ մարզպանաւն՝ շինեն 'ի դուռն քաղաքին զորմզդական մեհեան, եւ զկրակապաշտութեան մոլութիւն բորբոքեն 'ի նմա. Hier liest auch die Constantinopolitaner Ausgabe vom Jahre 1852: *'ի դուռն քաղաքի*. Es muss aber *'ի Դունին քաղաքի* gelesen werden. Diese Leseart wird durch das Nachfolgende gefordert: *Իսկ Տաճատ եւ Վախրիճ 'ի մէջ փակեալ զմարզպանն եւ զորդի նորա զՇիրոյ՝ ձերբակալ արարեալ ածեն 'ի Դունին, եւ հուր կրակարանին բորբոքեալ՝ աստուածակէզ արարին զնա յորմզդական մեհենին. եւ զՇիրոյ կախեն զփայտէ 'ի վերայ կրակարանին.*

III, 2 (S. 127): *եւ զիշխանն Աշոտ տալ տանել կապանօք առ թագաւորն, զի տացէ վրէժս անգիտին անցելոց 'ի նմանէ եւ ապստամբութեանց 'ի պետութենէն Տաճկաց* : Hier ist zu verbessern *եւ ապստամբութեանն 'ի պետութենէ Տաճկաց.*

III, 5 (S. 149): *Իսկ իբրեւ ընթերցաւ զնամակն, վրեալ երդմունս 'ի ծանականս կանանցն իւրեանց եւ 'ի մոլար օրէնսդիրն, յանձն առնել տալ*

նմա զիշխանութիւնն ընդ տէրութեանն իւրեանց, իւրեանց Մախմաթ եւ կնայ զինի փառաց իշխանութեան ցանկութեան յորմէ վրիպեալն :

Hier macht hinter ընդ տէրութեանն իւրեանց der Herausgeber des Petersburger Druckes, Prof. PATKANEAN die Bemerkung: Թուի պակասորդ բանի լինել աստ : Dies ist nach meiner Ansicht nicht der Fall, sondern die beiden Worte իւրեանց Մախմաթ sind frühzeitig durch einen gedankenlosen Abschreiber von ihrer Stelle gerückt worden. Es ist zu lesen: Իսկ իբրեւ ընթերցաւ զնամակն, գրեալ երդմամբ ՚ի ծանականս կանանցն իւրեանց եւ ՚ի մոլար օրէնդրին իւրեանց Մախմաթ, յանձն առեալ տալ նմա զիշխանութիւնն ընդ տէրութեանն իւրեանց, եւ կնայ զինի փառաց իշխանութեան ցանկութեան յորմէ վրիպեալն :

III, 8 (S. 167). Նոյնպէս բանայք, որպէս եւ այլ թռչունք եւ գազանք՝ ընտելեալ բաժանեն զժամանակս աւուրն յերկրէ կամ յերկիր ամարանոցս եւ ձմերանոցս ճիւղեանց կենաց պաճարին, զդարմանայինն ՚ի բարձրաւանդս գագաթանց լերանց եւ ՚ի վայրս վիմաց եւ ՚ի վերայ բարձրաբերձ ծառոց կենցաղավարին u. s. w. Man lese: Նոյնպէս բանէ (nämlich das Wasserungethüm) und ճիւղեանց կենաց պատճառաւն.

Die ‚Geschichte Alexanders' und Thomah Artsruni. — Aus der *Geschichte Alexanders* (պատմութիւն Աղեքսանդրի Մակեդոնացւոյ) findet sich bekanntlich ein längeres Citat in dem Geschichtswerke des Thomah Artsruni (10. Jahrhundert) պատմութիւն տանն Արծրունեաց. Dasselbe steht im dritten Capitel des ersten Buches (Petersburger Ausgabe S. 29). Thomah Artsruni citirt das betreffende Werk als Աղեքսանդրի Մակեդոնացւոյ առ. Ողիմպիադայ վկայաբերութիւնք. Es ist damit der Absatz ՄԺ. der *Geschichte Alexanders* gemeint. Das in Rede stehende Citat bei Thomah scheint uns schon deswegen wichtig zu sein, weil es manche treffliche Leseart bietet, die für die Verbesserung des Textes sich verwerthen lässt. — Die beiden Stellen der *Geschichte Alexanders*, denen das Citat entnommen ist, finden sich in der Venetianer Ausgabe vom Jahre 1842 auf S. 126 und 127. Sie lauten (126):[1] զատանջողաց (Th. զատանջողացն) ճղփիւնն լսէաք եւ զհարուածն եկեալ (Th. եկեալս) ՚ի վերայ թիկանցն տեսանէաք, բայց ատանջողքն ոչ երեւէին (Th.

[1] *Pseudo-Callisthenes* II, 36 (Ed. CAROLUS MÜLLER Paris 1846. p. 88.)

գտանջալըն ոչ տեսանէաք)․ այլ ձայն ինն դայր որ ասէր (bei Th. fehlen die zwei letzten Worte). մի՛ ժողովել մի՛ հատանել (Th. եւ մի՛ հատանել), եթէ (Th. թէ) ոչ եղիցի անձն այն մեռեալ, եւ ժանդախտի. ատանկեացին (Th. ատանկեացի) դամարտակդ: — (S. 127): բազում անգամ աղաչէին (Th. աղաչեցին) զնա բարեկամքն դառնալ, եւ նա ոչ կամեցաւ, քանզի կամէր տեսանել զկատարած երկրին (Th. երկրի): Անդ (Th. եւ) անդուստ խաղացեալ (Th. խաղացեալք) ընդ անապատ ճանապարհ գնացեալ (Th. գնացաք) 'ի ծովակողմն կոյս, եւ ոչ եւս պատահեաց ինչ տեսանէաք (Th. ոչ տեսանէաք) ոչ հաւ եւ ոչ գազան, բայց միայն (Th. fehlt) զերկինս (Th. զերկին) եւ զերկիր. եւ զարեգակն ոչ եւս (Th. եւս ոչ) տեսանէաք, այլ ընդ աղօտ (Th. աղօտ օդ) աւուրս (Th. յաւուրս) տասն: Եւ եկեալ 'ի տեղի մի ծովային, եւ զվրանս եւ զամենայն բանակն (Th. զբանակն զամենայն) 'ի ներքսյ (Th. 'ի ներքս) եդեալ մտանէաք 'ի նաւսն. եւ նաւէաք 'ի կղզի մի ծովուն որ ոչ էր հեռի յերկրէն (Th. յերկրէ), յորմէ լսէաք խօսս մարդկան հելլենական, եւ որք խօսէին ոչ տեսանէաք:[1] Եւ զինուորքն 'ի մահ վտանգի (Th. 'ի մահու վտանգ) տուեալ զանձինս լողս անցուցանել (Th. 'ի լողս անցանել) 'ի նաւէն 'ի կղզին, եւ խեցգետի մի ել կորգեաց (Th. կորգեաց) ձգեաց 'ի ջուրն զինուորս յիսուն եւ չորս. եւ անցեալ գնացաք 'ի տեղեացն երկուցեալք: Եւ եկաք 'ի տեղիս յերկուս աւուրս (Th. յերկուս աւուրս 'ի տեղիսն) ուր արեգակն ոչ ծագէ. եւ կամեցեալ իմ պատմել եւ ձեռնարկեալ (Th. ձեռնարկել) տեսանել 'ի ձեռն ծառայից որ երջանիկաց վայրքն էին (Th. էր երջանիկացն վայր) Կալլիսթենէս իմ բարեկամն (Th. բարեկամ) խրատ ետ ինձ մտանել հանդերձ բարեկամօք քառասուն եւ մանկամբք հարիւր եւ զինուորօք հազար եւ երկերիւր (Th. hat dazu noch մեծամեծօք). եւ արտաքոյ յետ ճանապարհին իմացաք էշ մատակ որ ունի յաւանակ, զորս կապեցաք անդրէն զյաւանակն 'ի բանակին: Եւ 'ի մտանելն մերում լարօք հնդեստանան, հաւք երկու պատահեցին մեզ որ ունէին մարդեղէն երեսս, եւ մեծ էին քան զհաւս որ առ մեզ լինին, եւ հելլենական (Th. հելլենական) խօսիւք 'ի բարձանց աղաղակէին (Th. աղաղակեցին). Ո՛վ զկայր կոխես զաստուածոց (Th. զաստուածոյ) զտուն տեսանելով (Th. տեսանել Աղեքսանդրէ). ընդ կրունկ (Th կրունկն) դարձիր, թշուառա-

[1] *Pseudo-Callisthenes* II, 38: τινὲς δὲ στρατιῶται παραβουλευσάμενοι κολύμβῳ διῆλθον ἀπὸ τοῦ πλοιαρίου εἰς τὴν νῆσον τοῦ ἱστορῆσαι αὐτήν.

կան. քանզի զերջանիկ կամարացն (Th. *կամարարացն*) *կղզիս կոխել ոչ կարեն. զի՝ յերկինս ելանել բռնանան, զոր ոչ է քեզ հնար ։* (die fünf Worte fehlen bei Th., dagegen hat er weiter: *եւ իբրեւ լուայ զայս*) *եւ* (fehlt bei Th.) *զաղղաջումն եւ սարսափումն զիս կալեալ յահէ յերկիւղէն եղելոյ 'ի հարկէ լուայ սաստատաձայնոյ* (Th. hat noch *սկանչելի*) *ձայնին որ 'ի յեր-կուց հաւուցն* (Th. *'ի հաւուն*) *առայեալ եղեւ ։*

Ueber Bundahišn I, Zeile 1—24. — Da ich in der Auffassung einzelner Stellen dieser Partie von JUSTI und andern Uebersetzern abweiche, so erlaube ich mir, meine Uebersetzung davon mitzutheilen:

Von der Kenntniss der ייִשׁם zunächst über die Schöpfung Anahūma's und die Gegenschöpfung Gannāk minōï's, dann über die Beschaffenheit der Geschöpfe, von der Schöpfung an bis zum Ende, welches ist die Erneuerung des Leibes, wie es aus der Religion der Mazdaverehrer also offenbar ist: Anahūma, der höchste in Allwissenheit und Güte, war immerdar im Lichte. Dieses Licht, den Thron und Ort Anahūma's, nennt man das ewige Licht und die immerdar seiende Allwissenheit und Güte Anahūma's nennt man die Religion. Für beide ist eine und dieselbe Erklärung. Dieses ‚immerdar' ist die unendliche Zeit. Wie Anahūma, der Thron, die Religion und die Zeit Anahūma's waren, sind und immer sein werden, so war Ahriman zwischen Finsterniss, im Nach-Wissen, Freude am Tödten und in der Tiefe und es gibt (eine Zeit) wo er nicht sein wird und dieses Tödten. Und auch diese Finsterniss ist ein Ort, den man ewiges Dunkel nennt. Zwischen beiden ist eine Leere; diese nennt man Luftraum, in welchem jetzt die Vermischung stattfindet. Beide Geister sind endlich und unendlich, da einerseits man das Höchste ewiges Licht und die Tiefe ewiges Dunkel nennt, zwischen beiden eine Leere sich befindet und eines mit dem anderen nicht verbunden ist, und anderseits der Leib beider Geister an und für sich ein begrenzter ist. Und dann sind wegen der Allwissenheit Anahūma's die Dinge in der Schöpfung Anahūma's beides — endlich und unendlich, denn man kennt jenen Pact zwischen den beiden Geistern, und der vollendete Körper und die Herrschaft und die Schöpfung Anahūma's werden bei der Erneuerung

des Leibes erstehen und dieses in Ewigkeit fortdauernde Sein ist unendlich, aber die Schöpfung Ahrimans wird in jener Zeit zu Grunde gehen, wo die Erneuerung des Leibes stattfindet, und dieses ist die Endlichkeit.[1]

Nachträge und Verbesserungen zum IV. *Bande der Zeitschrift.* — S. 312. Neben پادشاه kommt auch die Form پادشا vor, welche VULLERS (*Lex. pers.-lat.* I, 315, a) aus der ersteren durch Abfall des schliessenden ه erklärt. Im Hinblick auf Pahl. [Pahlavi] ist gerade das Umgekehrte der Fall. پادشا ist die ältere, پادشاه die jüngere Form. Das S. 314, a von VULLERS angeführte پاد ist ganz zu streichen, da es nicht existirt.

S. 354. Die Form [Pahlavi] wird oft auch [Pahlavi] geschrieben, das ich *aîwin* und nicht *ajînn, aînn* lese. Gewöhnlich erscheint im Pahlawi für neupers. آئين die Form [Pahlavi] (= neupers. آئينه), das JUSTI اينينك), HAUG-WEST (*Glossary and Index*, p. 73) *khadûînak* (trad. *adûdûk,* or *adûdunak*) und DE HARLEZ (*Manuel du Pehlevi*, p. 215) *aînjôk, hadûînak,* mit der Bemerkung ‚étymologie incertaine' gelesen haben. Statt *aiwi-waêna-, aiwi-waênaka-* lese man: *aiwi-waêna-, aiwi-waênaka-*.

S. 355. Man lese ‚die mit den indischen Stämmen *apâñć-, prâñć-* identisch sind. Im Avesta kommen blos *apâś, frâś*, Nominative dieser Stämme vor.' Im Hinblick auf neupers. باز, فراز erwartet man *apâχś, frâχś*. Geht etwa auslautendes *-âχś* im Avesta gesetzmässig in *-âś* über? — Steht *apâm* ‚nachher' mit *apâś* im Zusammenhange?

Auf S. 310 ist statt *aiwi-śmereta-, aiwi-śmerętanē (aiwi-śmeretanoi)* zu lesen: *aiwi-śmeręta-, aiwi-śmerętanē (aiwi-śmeretanoi)*.

FRIEDRICH MÜLLER.

[1] Es ist statt [Pahlavi] vielmehr [Pahlavi] zu lesen.

Mittheilung für Armenisten.

Die Armenier, welche gegenwärtig grosse Anstrengungen zur Förderung ihrer nationalen Cultur machen, haben zu diesem Zwecke binnen kurzer Zeit zwei literarische Preise gestiftet. Der erste ist von dem verstorbenen Mäcen Ismirjan ausgesetzt worden für in armenischer Sprache verfasste Arbeiten, welche auf Armenien, seine Geographie, Geschichte, Literatur und Sprache Bezug haben.

Den zweiten Preis hat seine Magnificenz der gegenwärtige Rector des bekannten armenischen Lasarew'schen Instituts für orientalische Sprachen in Moskau, Herr Khananjan gestiftet. Dieser Khananjan'sche Preis wird für die erfolgreiche Lösung einer von jenem Institut gestellten Aufgabe verliehen.

Mir ist durch Professor G. Chalathjan der ehrenvolle Auftrag zu Theil geworden, der europäischen gelehrten Welt das Nähere darüber mitzutheilen.

Der Rath der Specialclassen (classes spécielles) des Lasarew'schen Instituts für die orientalischen Sprachen erklärt hiermit, dass das Thema für den vom Hofrath Daniel Gabrieljan Khananjan eingesetzten Preis folgendes ist: ‚Die sociale und politische Lage Armeniens zur Zeit der Bagratiden vom IX.—XI. Jahrhundert u. Z., mit Berücksichtigung der gleichzeitigen Literatur und Kunst.'

Die Arbeit kann in armenischer, deutscher, französischer oder russischer Sprache abgefasst sein und muss bis zum 1. September des Jahres 1892 eingeliefert werden. Der Preis beträgt fünfhundert Rubel. Sollte der Fall eintreten, dass von den eingelieferten Arbeiten zwei in gleichem Maasse des Preises für werth erachtet werden, so würde der Rath die ausgesetzte Summe zwischen den Verfassern der beiden Arbeiten theilen.

Wenn keine der eingelieferten Arbeiten durch den Umfang und die Gediegenheit der Forschung die Verleihung des Preises recht-

fertigt, so wird der Rath dem Verfasser der relativ besten Arbeit die Hälfte der festgesetzten Summe zahlen, während die andere Hälfte entweder zu dem Preise des folgenden Jahres oder zum Kapital geschlagen wird.

Moskau 1890.

Lasarew'sches Institut für orientalische Sprachen.

Stephan Kanajanz.

Kritische Bearbeitung der Proverbien.

Mit einem Anhange über die Strophik des Ecclesiasticus.

Von

Dr. G. Bickell.

Nachdem ich in den *Carmina Veteris Testamenti metrice* (womit meine Nachlese in der *Zeitschrift für kath. Theologie* 1885—1886 zu vergleichen ist) eine vorläufige Gesammtprobe auf meine Theorie der hebräischen Metrik angestellt habe, beabsichtige ich, in dieser Bearbeitung der Proverbien, welcher ich jedenfalls noch ähnliche des Job und des Ecclesiasticus folgen zu lassen hoffe, endgiltig zu zeigen, wie jene Theorie fortwährend durch Textkritik und Exegese bestätigt wird, sowie auch ihrerseits auf diese Licht wirft

Die Orthographie des hebräischen Textes ist der Siloë-Inschrift angepasst, verwendet also Vocalbuchstaben (abgesehen von Fällen, wo *j*, *v* erst im Hebräischen zu *î*, *û* vocalisirt sind) in der Mitte des Wortes nur für *ô* = *av* und *ê*, *â* = *aj*; defective Schreibweisen des masoretischen Textes sind natürlich auch in diesem Falle beibehalten. Die Vocalbuchstaben am Wortende entsprechen im ganzen der jetzigen Orthographie: nur selten ist hier Scriptio defectiva nach phönizischer Weise (wie sie Chwolson auch im alten Testamente aufgezeigt hat) angenommen, sei es als Wirklichkeit, sei es als irrige Voraussetzung der Abschreiber: so ward יבין in 10 irrig als Plural aufgefasst.

Es kann nicht als Textveränderung gelten, wenn die Worttrennung berichtigt oder der Femininendung ה einigemal ת substituirt

wird, da für beide Formen nach Lagarde's Beobachtung ein Abkürzungsstrich stehen konnte. Dasselbe gilt von Fällen, wo ein ursprünglich defectiv geschriebenes Wort später einen Vocalbuchstaben erhielt, den dann die Punctatoren als Consonant auffassten; z. B. x 9 ידע = יֹדֵעַ, falsch vocalisirt יֵדַע; xx 13 חרש, falsch plene geschrieben חורש, vocalisirt חָרִישׁ (ähnlich xxiii 21): xxix 19 יסר = יֹסֵר, falsch vocalisirt יִסַּר.

Hinsichtlich der Transcription ist zu bemerken, dass am Ende der Stichen nur Pausalformen zugelassen sind, wobei ich allerdings als Pausalsuffix der 2. sing. masc. am Singular zuweilen die von der Punctation fast nur an Präpositionen angehängte, von Origenes und Hieronymus aber constant bezeugte Endung *-ākh* angewendet habe. Die Form רעהו (in der älteren Schrift רעה) ist mehrere Male mit *re'ô* transcribirt, wozu das dreimalige רעה in der Siloë-Inschrift vollauf berechtigt. Die Copula ו ist mitunter stillschweigend weggelassen, da *û* hier zur Noth auch als Anfangsvocal eines Wortes verschluckt sein könnte.

Um den kritischen Apparat möglichst zu vereinfachen, sind alle Varianten, welche sich durch Zurückgehen auf die ältere Orthographie von selbst erledigen, unerwähnt geblieben; ebenso die Differenzen zwischen Qere und Ketib. Auch unter den Varianten, welche Recensionen, Handschriften, Uebersetzungen und Citate der LXX bieten, ist das ursprünglich Scheinende fast immer stillschweigend ausgewählt. Von den anderen Uebersetzungen, als welche bereits auf dem masoretischen Texte beruhen, ist nur die Peschita ein paar Male berücksichtigt, und zwar nur deshalb, weil sie auch die LXX mitbenutzt und so gelegentlich ältere Lesarten derselben bewahrt hat. Ergänzungen aus LXX sind durch eckige Klammern bezeichnet; ist das Eingeklammerte Petit gedruckt, so ist es durch Conjectur ergänzt. Ein Asterisk bezeichnet das Fehlen des folgenden Stichos in LXX. Bei Verbesserungen nach LXX ist in der Note zuerst einfach deren griechischer Wortlaut angegeben, dann der hebräische der fehlerhaften masoretischen Lesart; sonst ist letztere durch M, die alexandrinische durch A bezeichnet.

Erst durch die hier gegebenen Aufschlüsse über die Strophik der Proverbien wird ein sicheres Verständniss ihrer Zusammensetzung und Gliederung möglich. Das ganze Buch in der masoretischen Anordnung (denn die alexandrinische verfolgt offenbar die Tendenz, alles zu einer unterschiedslosen Masse von direct salomonischer Herkunft zu verschmelzen) gehört einem Redactor an, welcher I 2—6 dem Ganzen als Vorwort vorausgeschickt hat. Dies Vorwort, welches mit der Ueberschrift I 1 in keinerlei Verbindung steht, spielt in V. 6 bereits auf die Sprüche der Weisen (vgl. XXII 17; XXIV 23) und auf die räthselhaften Sprüche Agur's an. Bestätigt wird diese Beobachtung durch den berichtigten Text von XXII 19—20, wo der Redactor den letzten, mit den Worten der Weisen beginnenden Theil der Proverbien seine heutige Belehrung an den Jünger nennt und davon eine gestrige, offenbar die salomonischen Distichen, und eine vorgestrige, die Lehrgedichte über die Weisheit, unterscheidet. Da diese drei Tagewerke jedenfalls nicht gar zu ungleichen Umfanges sein können, so wird das heutige nicht nur die Worte der Weisen, sondern auch alles bis zum Schlusse folgende umfassen

Der Redactor reiht einfach Distichen aneinander, ohne weitere strophische Gliederung. Er beginnt seine Sammlung mit den tetrastichischen Lehrgedichten über die Weisheit, welche keineswegs als Einleitung zu den salomonischen Distichen betrachtet werden dürfen. Die hier befolgte Eintheilung in zehn Lieder fällt mit der in Kapitel zusammen: abgesehen davon, dass ich das erste Kapitel in zwei Lieder theile und die ursprüngliche Stelle von VI 1—19 theils vor XXIV 30, theils nach XXIV 32 ansetze. Mit Unrecht hat man zu Gunsten der jetzigen Anordnung geltend gemacht, dass auch III 5—12. 27—32 einzelne Lebensregeln empfohlen würden; denn diese Stellen liefern einen summarischen Gesammtüberblick über die Pflichten gegen Gott und den Nächsten, über jene Weisheitslehren, für deren Befolgung III 4 Glück und Gunst bei Gott und den Menschen verheissen wird. Wie kann man damit so durchaus selbständige, behaglich ausgemalte Lebens- und Sittenbilder wie VI 1—19 vergleichen? Der Redactor nahm die Umstellung wohl entweder vor, um die drei in XXII 19—20

unterschiedenen Theile des Buches weniger ungleich zu machen, oder um die Warnungen in Kapitel 5—7 durch ein Thema anderer Art zu unterbrechen.

Noch sei bemerkt, dass Kap. 2 nicht aus einer einzigen Periode besteht, sondern jede Strophe syntaktisch in sich abgeschlossen ist. Denn אם in V. 1. 3 hat nicht conditionale, sondern desiderative Bedeutung, und die Schwierigkeiten in V. 12. 16. 20 fallen durch Textkritik weg.

Auf die Weisheitslieder folgen die nach Salomo benannten, ausnahmslos für sich stehenden Distichen. Jene hat der Redactor, abgesehen von der Umstellung vi 1—19, ganz unberührt gelassen; in dieser kann ihm nur xix 27 mit Sicherheit zugeschrieben werden. Um so reichlicher hat er seine dritte Vorlage ausgestattet, die Worte der Weisen (xxii 22—xxiii 11; xxiii 13—14. 17—18. 20—24. 27—35; xxiv 1—12. 15—22), lauter Tetrastiche, von denen sich nur zwei über mehr als eine Strophe erstrecken. Der Redactor hat nicht nur xxii 17—21 eine Einleitung vorausgeschickt, sondern auch zwischen die einzelnen Sprüche manche Einschaltungen, meist Mahnungen zur Aufmerksamkeit, eingelegt, welche sich sogleich durch Nichteinhaltung des vierzeiligen Strophenschemas und durch den väterlichen Ton als solche kundgeben.

Mit xxiv 1—9 begann ursprünglich eine alphabetisch angeordnete Spruchreihe, welche aber jetzt nur bis He einschliesslich erhalten ist. Wo sie abbricht, lässt sich eine Textlücke constatiren, indem der Sinn vor xxiv 10 die Worte ב״ם טבה und die Strophik noch zwei weitere Stichen fordert; wahrscheinlich ist ein ganzes Blatt ausgefallen.

Ein Anhang zu den Worten der Weisen (xxiv 23—34) enthält nach vier vereinzelten Tetrastichen einen Spruch gegen Trägheit in drei vierzeiligen Strophen, welcher sich hier (wenigstens nach der saidischen Uebersetzung) vollständig, in vi 9—11 nur zur Hälfte findet. Wir sind also berechtigt, auch den übrigen Tetrastichen von vi 1—19 hier ihre ursprüngliche Stelle anzuweisen und zwar vi 1—8 vor xxiv 30, vi 12—19 nach xxiv 34

Die von dem König Ezechias veranstaltete Sammlung salomonischer Sprüche enthält, abgesehen von sieben Vierzeilern und einem längeren Spruchgedicht, lauter einzelstehende Distichen; xxvii 11 scheint dem Redactor anzugehören.

Das 30. Kapitel enthält sieben sechszeilige Sprüche von dem Spruchdichter (nicht dem Massaiten) Agur, zugleich aber in V. 5—14. 17 eine in fortlaufenden Distichen abgefasste scharfe Polemik gegen Agur, welche der Redactor schon in dieser Verbindung vorgefunden und arglos als Werk Agur's selbst aufgenommen haben wird. Im ersten Spruche, dem einzigen mit mehr als einer Strophe, bekennt Agur seine Unfähigkeit, zu einer sicheren Gotteserkenntniss zu gelangen, findet darin ironisch einen Beweis seiner ganz ungewöhnlichen Dummheit und neckt die theologische Allwissenheit damit, dass er einen Nachweis ihrer Competenz entweder durch eine Reise in den Himmel oder wenigstens durch eine so gründlichem Wissen über Gott und Engel entsprechende Weltkenntniss und Macht verlangt. Also das Ergebniss des Buches Job, nur von der skeptisch-ironischen, statt von der demüthig-resignirten Seite! Der Polemiker glaubte, die vier מי in V. 4 bezögen sich auf Jahve, und erbittet sich daher Bewahrung vor Reichthum und Armuth, damit er weder, als vornehmer Freigeist, mit Agur fragen möge, wer Jahve sei, noch auch, von solchen Leuten abhängig, sich sein Herz stehlen, sich verführen lasse, mit in ihr Horn zu blasen, ebenfalls am Namen Jahve's zu freveln. Eine absurde Punctation lässt statt dessen den Polemiker bitten, vor Versuchung zum Diebstahle bewahrt zu bleiben!

Die folgenden Sprüche Agur's sind, mit nur formeller Ausnahme des letzten, Zahlensprüche. Der zweite hat die Eigenthümlichkeit, dass er am Anfange, ausser der letzten und vorletzten, auch die drittletzte Zahl ankündigt. Unter den vier unersättlichen Dingen sollen nämlich die beiden hervorgehoben werden, auf welche es dem Dichter eigentlich ankommt: Unterwelt und Mutterschoss. Sie sind die beiden Töchter, welche von ihrer Mutter, der verführerischen Ghul (in diesem aus Indien stammenden Spruche etwa der Taṇhâ, dem Willen zum Leben entsprechend), die Herbeischaffung des Wanderers verlangen, um das

Blut des Unbesonnenen zu schlürfen (vgl. die Breslauer Alf Laila I 95): denn zwischen Geburt und Tod oscillirend spielt sich das Phänomen des qualvollen Lebens ab. Diese beiden waren also im voraus hinreichend charakterisirt und brauchten bei der Aufzählung selbst nur noch genannt zu werden. Später verstand man den Spruch ganz willkürlich in muthwilligem Sinne und suchte dem durch den Zusatz עצר abzuhelfen.

Auch der dritte Spruch ist von tief metaphysischem Gehalte: er handelt nicht von spurlosen, sondern von unbegreiflichen Dingen. Ebenso unbegreiflich, wie die Fortbewegung des Vogels durch die Luft, der fusslosen Schlange auf dem Felsen, des Schiffes im Meere, ist auch, dass sich דרך גבר בעלמה in der Erscheinungswelt als der complicirte menschliche Organismus darstellt. Ein Späterer, natürlich nicht der Polemiker, setzte V. 20 hinzu, um dem Spruche eine, seinem ursprünglichen Sinne ganz fremde, moralisirende Pointe zu geben.

Der Polemiker fand in dem zweiten Spruche eine Pietätsverletzung gegen jede, also auch Agur's eigene, Mutter, ebenso im dritten gegen den Vater, und macht ihm darüber in V. 11. 17 (wo nach LXX von Ungehorsam gar nicht die Rede ist) herbe Vorwürfe. Wenn Agur im vierten Spruch das Obenaufkommen von Knechten und Dummköpfen für ein Unglück erklärt, so sieht der Polemiker darin untheokratischen, mit den heidnischen Gewalthabern gegen das gläubige Volk sympathisirenden Aristokratismus, wogegen er V. 10. 13—14 seine Entrüstung ausspricht.

Der Anfang des 31. Kapitels enthält tetrastichische Lebensregeln einer Königin-Mutter für ihren ungenannten Sohn, welchem ein alter Schreibfehler den Namen Lemuël, neue Exegese dazu noch ein Königreich Massa verliehen hat; der Schluss ein ebenfalls vierzeiliges, alphabetisches Loblied auf eine gute Hausfrau. Letzteres gab, wie ich in der *Ztschr. für kath. Theologie* 1882 gezeigt habe, dem Siraciden Veranlassung, auch sein Buch mit einem alphabetischen Liede zu beschliessen; womit zugleich bewiesen ist, dass die Proverbien zu seiner Zeit bereits in ihrem gegenwärtigen Umfange vorlagen. Am nächsten dürften diesem Terminus ad quem, abgesehen von der

Redaction selbst, die Sprüche Agur's und die Antworten seines Opponenten stehen, da sie schon Spuren jener Gegensätze verrathen, aus welchen später Sadducäismus und Pharisäismus hervorgingen. Die Weisheitslieder werden der Zeit Jeremia's angehören, mit welcher der Einfluss des Deuteronomiums auf die Litteratur beginnt; eine spätere Zeit scheint durch die Warnungen vor einem nobelen Freibeuterleben nach Beduinenart ausgeschlossen.

Der einzige ganz feste Punkt ist die Zusammenstellung von Kap. 25—29 auf Betrieb des Königs Ezechias. Sie erscheint keineswegs als Nachtrag zu der grösseren salomonischen Sammlung, macht vielmehr einen alterthümlicheren Eindruck durch buntere Mannigfaltigkeit und engere Verbindung des Religiösen mit dem nationalen Gesammtleben. Andererseits liegen freilich gegen die Ursprünglichkeit gerade einiger intensiv religiöser Sprüche in x 1—xxii 16 kritische Bedenken vor.

Die Worte der Weisen nebst ihrem Anhange (dem der Redactor wohl nur deshalb eine besondere Ueberschrift gegeben hat, weil er ihn aus einer anderen Quellenschrift entnommen hatte) sind jedenfalls jünger als die beiden salomonischen Sammlungen. Die Lebensregeln für Könige können, nachdem ihre Verwandtschaft mit den Sprüchen Agur's in nichts zerronnen ist, unbedenklich den letzten Zeiten des Reiches Juda zugetheilt werden, während das alphabetische Gedicht den Eindruck nachexilischen Lebens macht.

Da die Form der kritischen Noten das Nennen von Vorgängern erschwert, so seien hier diejenigen Gelehrten genannt, denen ich Conjecturen verdanke: Cappellus für xiv 14; Hitzig für vii 23a; J. Olshausen für xxvii 15; Lagarde für iv 7; Pinsker für xxix 6 und die Umstellung von xxiii 8b; Grätz für משל in xxx 1 und xxxi 1; Dijserinck für xxiii 10.

Einleitung des Redactors.	I 1	משלי שלמה בן דוד מלך ישראל
Ladá'at chókhma v'músar,	2	לדעת חכמה ומסר
Lehábin ím're bína:		להבן אמרי בנה
Laqáchat músar háṣkel,	3	לקחת מסר השכל
Çadq úmišpáṭ v'mešárim;		צדק ומשפט ומישרם
Latét lif'tájim 'órma,	4	לתת לפתים ערמה
Lená'ar dá't um'zímma;		לנער דעת ומזמה
Jišmá' chakhám v'joséf laqch,	5	ישמע חכם ויסף לקח
V'nabón tachbúlot jiqnä;		ונבן תחבלת יקנה
L'habín mašál um'líça,	6	להבן משל ומלצה
Dib'ré ch'khamím v'chidótam!		דברי חכמם וחדתם

Weisheitslieder.

Gegen Freibeuterei.

Jir'át Jah réšit chókhma,	7	יראת " ראשת [חכמה
Ṣekhl ṭóh lekhól 'oṣüha;		שכל טב לכל עשיה
Jir'át Jah réšit dá'at,		יראת " ראשת] דעת
Umúsar 'vílim bázu.		ומסר אולם בזו
Š'ma', b'ní, musár abíkha,	8	שמע בני מסר אבך
V'al tíṭṭoš tórot ímmakh!		ואל תטש תורת אמך
Ki lívjat chén hem l'róšakh,	9	כי לוית חן הם לראשך
Va''náqim l'garg'rotükha.		וענקם לגרגרתך

I 2 ergänze: dies ist bestimmt oder nützlich **7a—c** ἀρχὴ σοφίας φόβος Θεοῦ, σύνεσις δὲ ἀγαθὴ πᾶσι τοῖς ποιοῦσιν αὐτήν εὐσέβεια δὲ εἰς Θεὸν ἀρχὴ αἰσθήσεως. Was A mehr hat, ist nicht aus Ps cxi 10 entlehnt, sondern ursprünglich, da man hier am Anfange unbedingt חכמה, nicht blos דעת, erwartet (vgl. Jes Sir. i 16). Den ersten Uebersetzer verräth δὲ und Θεοῦ, was nicht nur Cod Sin., die koptisch-saidische Uebersetzung und der syrisch-hexapl. Text, sondern nach Nestle auch Cod. Vat. hat. Der Psalmist hat die allbekannte Stelle aus den Proverbien, der Psalmenübersetzer aus der Uebersetzung der Proverbien herübergenommen. In M fiel sie durch Homöoteleuton aus **7d 1** vorher חכמה, auch in A; es war also eine Variante für דעת, wodurch 7c mit 7a ganz gleich gemacht werden sollte. **10** vorher בני אל יפתך חטאם (so A; M אם statt אל), eine Art Inhaltsangabe des Folgenden **10 2** βουληθῇς; תבא

-L tob, ím jom'rú: l'kha -ttánu;	10 11	אל תאב אם יאמרו לך אתנו
Ne'r'bá l'dam, níçp'na l'náqi!		נארבה לדם נצפנה לנקי
Niblá'em kis̆'ol chájjim,	12	נבלעם כשאל חים
Ut'mímim k'jóredé bor!		ותממם כירדי בר
Kol hónam jáqar nímçá';	13	כל הונ[ם] יקר נמצא
N'mallé' baténu s̆álal!		נמלא בתינו שלל
Gorálekhá b'tokhénu;	14	גורלך בתוכנו
Kis -chád jihjä l'khullánu		כס אחד יהיה לכלנו
Al télekh b'dárekh íttam;	15	אל תלך בדרך אתם
M'na' rágl'kha minn'tibátam!		מנע רגלך מנתבתם
Ki chínnam m'zóra hárašt,	17	כי חנם מזרה הרשת
B''ené kol bá'al kánaf.		בעיני כל בעל כנף
Vehém l'damám je'róbu,	18	והם לדמם יארבו
Jiçp'nú lenáf'šotámo.		יצפנו לנפשתם
Ken ór'chot kól boçé' baç';	19	כן ארחת כל בצע בצע
Et näfeš b''álav jíqqach.		את נפש בעלו יקח

Gegen zu späte Bekehrung.

Ch'khamót bachúç tarónna,	20	חכמת בחוץ תרן
Bar'chóbot títten qólah;		ברחבת תתן קלה
Beróš homíjjot tíqra',	21	בראש המית תקרא
B'fit'ché 'arím 'marüha.		בפתחי ערם אמריה
'Ad mátaj t'éh'bu fäti,	22	עד מתי תאהבו פתי
V'leçím laçón cham'dú lam;		ולצם לצן חמדו לם
Ukh'sílim jisn'u dá'at,		וכסלם ישנאו דעת
Vejé'šemú l'tokháchti?	23	ויאשמו לתוכחתי
Qará'ti vátt'maénu,	24	קראתי ותמאנו
Natít- jadí v'en máqšib;		נטת ידי ואין מקשב
Vattifre'ú khol ''çáti,	25	ותפרעו כל עצתי
Vetókhachti lo' 'bitem		ותוכחתי לא אבתם

---

11 + דמם, wodurch sich die Redenden selbst verurtheilen würden **14a1** + תפיל (widerspricht dem Parallelstichos) **15a1** so A; M vorher בני. **16** aus Is. LIX 7; fehlt noch in A **21b2** in der saidischen und memphitischen Uebersetzung ν̄ππολις = πολέων. dafür in den anderen Textzeugen πόλεως. בערי שערים (unerträglich tautologische Dittographie). **21b3** + תאמר. **22a2** + פתים (unnöthige und wegen der 2. Person unbequeme Nachahmung des Parallelstichos) **23. 1** καὶ ὑπεύθυνοι ἐγένοντο; תשובו (gegen den Parallelismus). Die falsche Lesart veranlasste die Hinzufügung eines gar nicht hierher passenden Distichons, worin die Weisheit erquickende Belehrung anbietet. Die Exegeten lassen daher die Weisheit vor 24 eine Pause machen und, da sich

Gam 'ní beéd'khem éṣchaq,	26a	גם אני באידכם אשחק
B'bo' ''lékhem çára v'çúqa;	27b	בבא עליכם צרה וצקה
El'ág b'bo' kh'šóa páchd'khem,	26b	אלעג בבא כשאה פחדכם
V'šodd'khém kesúfa jé'tü.	27a	ושדכם כספה יאתה
Az jiqraún'ni v'lo' -'nä,	28	אז יקראנני ולא אענה
J'šach'rún'ni v'lô' jimç'ún'ni;		ישחרנני ולא ימצאנני
Tacht ki ṣan'ú da't 'Lóhim,	29	תחת כי שנאו דעת [אלהם]
V'jir'át Jah lô' bacháru.		ויראת י׳ לא בחרו
Lo' ábu lá'açáti,	30	לא אבו לעצתי
Na'çú kol tókhechótaj;		נאצו כל תוכחתי
Vejókh'lu mipp'ri dárkam,	31	ויאכלו מפרי דרכם
V'mimmó''çotám jiṣbá'u.		וממעצתם ישבעו
Ki m'šúbat p'tájim táhr'gem,	32	כי משבת פתים תהרגם
V'šalvát k'silím teább'dem;		ושלות כסלם תאבדם
V'šomé' li jiškon bäṭach,	33	ושמע לי ישכן בטח
V'ša'nán mippáchad rá'a.		ושאנן מפחד רעה

Nutzen der Weisheit.

B'ni, ím tiqqách amáraj,	II 1	בני אם תקח אמרי
V'miçvótaj tíçpon ittakh,		ומצותי תצפן אתך
L'haqšíb l'chokhmá oznäkha,	2	להקשב לחכמה אזנך
Taṭṭä libb'khá lit'búna!		תטה לבך לתבנה
Ki ím labbína tiqra',	3	כי אם לבנה תקרא
Latt'búna títten qólakh;		לתבנה תתן קלך
Im t'báqešänna k'khásef,	4	אם תבקשנה ככסף
Ukh'máṭmoním tachp'šänna!		וכמטמנם תחפשנה
Az tábin jír'at Jáhvä,	5	אז תבן יראת י׳
Vedá'at 'Lóhim tímça';		ודעת אלהם תמצא
Ki Jáhvä jítten chókhma,	6	כי י׳ יתן חכמה
Mippív da't útebúna.		מפו דעת ותבנה
Jiçpón liš'rím tušíjja,	7	יצפן לישרם תשיה
Magén lehólekhé tom,		מגן להלכי תם

---

niemand meldet, drohend fortfahren; ein unbeabsichtigter Beweis für die Unechtheit des Distichons. **24 a 1** vorher יען.

26 b 2 + פחדכם בבא. Ein Abschreiber hatte כשאה vergessen und es nachgetragen, indem er wieder mit בבא anfing; so entstand ein falscher Parallelstichos zu 26 a und verschob sich der wahre an das Ende von 27, wo er in A sogar eine, freilich sehr fadenscheinige, Parallele hat, die ihm in der saidischen Uebersetzung vorhergeht. **27 a 1** ἡ δὲ καταστροφή (in 26 איד = ἀπώλεια); ואידכם. **29 a 5** vgl. II 5.

Lenóçer ór'chot mišpat,	8	לנצר ארחת משפט
Vedärekh ch'sádav jišmor.		ודרך חסדו ישמר
Az tábin çádq umíšpat,	9	אז תבן צדק ומשפט
V'mešárim, kól ma'gál ṭob;		ומישרם כל מעגל טב
Ki tábo' chókhma b'líbbakh,	10	כי תבא חכמה בלבך
Vedá'at l'náfš'kha te'tä		ודעת לנפשך [תאתה
Jiṭáb musár l'libbükha,		יטב מסר ללבך
Velüqach l'náfš'kha jin'am;		ולקח לנפשך] ינעם
M'zimmá tišmór 'alükha,	11	מזמה תשמר עליך
Tebúna tinçerükka.		תבנה תנצרך
Taççilekhá middárk ra',	12	תצלך מדרך רע
Meiš m'dabbér tahpúkhot;		מאש מדבר תהפכת
Ha'óz'bim ór'chot jóšer,	13	העזבם ארחת ישר
Lalükhet b'dár'khe chóšekh.		ללכת בדרכי חשך
Haṣṣémechím la'ṣót ra',	14	השמחם לעשת רע
Jagílu b'táhpukhót ra';		יגלו בתהפכת רע
'Šer ór'chotéhem 'iqq'šim,	15	אשר ארחתהם עקשם
Un'lózim b'má'gelótam.		ונלזם במעגלתם
Taççíl'kha méešt zára,	16	תצלך מאש' זרה
Minnókhrijjá, hechlíqa;		מנכריה החלקה
Ha'ózabt -llúf n''urüha,	17	העזבת אלף נעריה
V'et b'rít 'Lohím šakhécha.		ואת ברת אלהם שכחה
Ki šáta él mavt bétah,	18	כי שתה אל מות ביתה
V'el r'fáim ma'g'lotüha;		ואל רפאם מעגלתה
Baüha ló' ješúbun,	19	באיה לא ישבן
V'lo' jáṣṣ'gu ór'chot chájjim		ולא ישגו ארחת חים
Ki j'šárim jišk'nu áreç,	21	כי ישרם ישכנו ארץ
Ut'mímim jivvat'rú bah;		ותממם יותרו בה
Ur'šá'im jikkarétu,	22	ורשעם יכרתו
V'bog'dím juss'chú mimménna.		ובגדם יסחו ממנה

II 10 b 3—d 2 durch Homöoteleuton ausgefallen, wie die Genusverschiedenheit beweist. **12 a 1** להצלך. Die Exegeten, welche das 2. Kapitel in eine einzige Monsterperiode zusammenkneten, behaupten, 10—11 sei eine Parenthese und 12 hänge von 9 ab; unmöglich, da 12 den in 11 liegenden Gedanken direct weiter führt. Da diese Weiterführung aber nicht eine Folgerung, sondern eine Erklärung ist, so passt die Construction mit ל nicht. Dasselbe gilt von **16 a 1** להצלך. **16 b 1** + אכריה. **17 b 3** θείαν; אלהיה. **18 a 2** ἔθετο; שתה. **19 a 1** vorher כל **20** zerstört nicht nur den Strophenbau, sondern auch die, wie es scheint, beabsichtigte Zahl von 22 Distichen. **22 a 1** + בארץ (vielleicht ursprünglich Glosse zu ממנה).

Pflichten gegen Gott und Menschen.

B'ni, tórati al tiškach,	III 1	בני תירתי אל תשכח
V'miçvát- jiççór libbäkha!		ומצותי יצר לבך
Ki órk jamím, š'not chájjim,	2	כי ארך ימם שנת חים
Vešálom jósefú lakh		ושלם יוספי לך
Chasd vĕ'müt ál ja'z'búkha;	3	חסד ואמת אל יעזבך
Qoš'rém 'al gárg'rotäkha!		קשרם על גרגרתך
Vetimça' chén veṣékhl ṭob,	4	ו(ת)מצא חן ושכל טב
B''ené 'Lohim veádam.		בעיני אלהם ואדם
B'ṭach él Jah b'khól libbäkha,	5	בטח אל יי בכל לבך
V'el bínat'khá -l tiššá'en!		ואל בנתך אל תשען
Bekhól d'rakhäkha d''éhu!	6	בכל דרכיך דעה
V'hu' j'jáššer ór'chotäkha.		והא יישר ארחתך
Al t'hí chakhám b''enäkha;	7	אל תהי חכם בעיניך
J'ra' ét Jahvä v'sur méra'!		ירא את יי וסר מרע
Rif'út t'hi líb'ṣaräkha,	8	רפאת תהי לבשרך
V'šiqqúj le'áç'motäkha.		ושקי לעצמתך
Kabbéd et Jáh mehónakh,	9	כבד את יי מהונך
V'merḗšit kól t'buátakh!		ומראשת כל תבאתך
V'jiml'ú 'samäkha ṣúba';	10	וימלאו אסמיך שבע
V'tiróš j'qabäkha jifroç		ותרש יקביך יפרץ
Musár Jah, b'ní, al tím'as,	11	מסר יי בני אל תמאס
Veál taqóç b'tokháchto!		ואל תקץ בתוכחתו
Ki -t, 'šér je'háb Jah, jókhich;	12	כי את אשר יאהב יי יכח
V'jakh'ib et kól ben, jirçä.		ו(י)כאב את (כל) בן ירצה
Aš'ré -dam, máça' chókhma;	13	אשרי אדם מצא חכמה
V'adám, jafiq tebúna!		וארם יפק תבנה
Ki tób sachráh miss'chár kasp,	14	כי טב סחרה מסחר בכף
Umécharúç t'buátah		ומחרץ תבאתה
J'qará hi' míppenínim;	15	יקרה הא מפננם
V'khol ch'fáçim lo' jišvú bah.		וכל חפצם לא ישוו בה
Ki órk jamím biminah;	16	(כי) ארך ימם בימנה
Biṣ'mólah 'óšer v'khábod.		בשמאלה עשר וכבד
D'rakhäha dár'khe nó'am,	17	דרכיה דרכי נעם
V'khol n'tibotäha šálom;		וכל נתבתה שלם

III 3 b so A; M + VII 3 b **S a 3** τῷ σώματί σου; לשיך **12 b** vgl. Hebr. 12, 6.
15 b 2 τίμιον; חפציה (mit beziehungslosem Suffix; vgl. VIII 11)

'Eç chájjim hí' l'machz'qím bah,	18	עץ חים הא למחזקם בה
Vetómekháh meáššar.		ותמכה מאשר
Jah b'chókhma jásad áreç,	19	י" בחכמה יסד ארץ
Konén šamájm bit'búna;		כונן שמים בתבנה
B'da'tó t'homót nibqá'u,	20	ברעתו תהמת נבקעו
Uš'cháqim jir'afú tal.		ושחקם ירעפו טל
B'ni, -l táluz mé'enükha!	21	בני אל תלז מעיניך
N'çor túšijjá um'zimma!		נצר תשיה ומזמה
V'jihjú chajjím l'nafšükha,	22	ויהיו חים לנפשך
Vechén legárg'rotükha.		וחן לגרגרתך
Az télekh l'báṭch darkükha,	23	אז תלך לבטח דרכך
Veráglekhá lo' tiggof		ורגלך לא תגף
Ki im tešéb, lo' tifchad;	24	[כי] אם תשב לא תפחד
V'šakhábta, v''ár'ba š'nátakh.		ושכבת וערבה שנתך
Al tíra' mippachd píťom,	25	אל תרא מפחד פתאם
V'miššét r'ša'ím, ki tábo'!		ומשאת רשעם כי תבא
Ki Jáh jihjü b'khislükha,	26	כי י" יהיה בכסלך
V'šamár ragl'khá millákhed.		ושמר רגלך מלכד
Al timna' ṭób mibb''álav,	27	אל תמנע טב מבעלו
Bih'jót l'el jád'kha lá'ṣot!		בהית לאל ירך לעשת
Al tómar l'ré''kha: lékh v'šub,	28	אל תאמר לרעך לך ושב
V'mochár ettén, v'ješ íttakh!		ומחר אתן ויש אתך
-L tachróš 'al ré''kha rá'a,	29	אל תחרש על רעך רעה
V'hu' jóšeb l'bütach ittakh!		והא ישב לבטח אתך
Al táríb 'im -dam chinnam,	30	אל תרב עם אדם חנם
Im lo' gemál'kha rá'a!		אם לא גמלך רעה
Al téqanné' b'iš chámas,	31	אל תקנא באש חמס
Veál tibchár b'khol d'rákhav!		ואל תבחר בכל דרכי
Ki to''bat Jáhvä náloz,	32	כי תועבת י" נלז
Veét ješárim sódo.		ואת ישרם סדו
M'erát Jahvä b'bet rá'a',	33	מארת י" בבית רשע
Un'vé çaddíqim j'bárekh;		ונוה צרקם יברך
Kabód ch'khamím jinchálu,	35	כבד חכמם ינחלו
Ukh'silim m'rime qálon.		וכסלם מרמי קלן

21 a 3 παραῤῥυῇς; ילז Die Buchstaben ῥυῇς sollen nach LAGARDE aus ἐῤῥύησαν in 20 herübergekommen sein; das ursprüngliche Verbum sei eine 3. sing gewesen, wie ܠܐ ܬܦ der von A abhängigen Peschita beweise Aber παραῤῥυῇς kann ganz gut = תלז sein, welches der Uebersetzer für 2 sing. masc (statt für 3 sing fem.) hielt Subject ist die Weisheit **24 a 3** καθῇς; שכבת (unerträglich tautologisch) **34** tritt

Beständigkeit.

Šim"ú, banim, musár ab,	IV 1	שמעו בנם מסר אב
V'haqšibu l'dá'at bina!		והקשבו לדעת בנה
Ki láqch ṭob nátatt- lákhem:	2	כי לקח טב נתת לכם
Toráti ál ta'zóbu!		תורתי אל תעזבו
Ki bén hajíti l'ábi,	3	כי בן היתי לאבי
Rakh v'jáchid lif'ne ímmi;		רך ויחד לפני אמי
Vajjóreu- vájjomár li:	4	וירני ויאמר לי
Jitmókh d'baráj libbükha!		יתמך דברי לבך
Šemór miçvótaj véch'je;		שמר מציתי והיה
Qené chokhmá, q'ne bína!	5	*קנה חכמה קנה בנה
Al tíškach tórat s'fätaj,		אל תשכח [תורת שפתי]
V'al téṭ meímeré fi!		ואל תט מאמרי פי
-L ta'z'bäha, v'tíšmerükka;	6	אל תעזבה ותשמרך
'Habüha, v'tíççerükka!		אהבה ותצרך
Rešít chel'khá q'ne chókhma;	7	*ראשת חילך קנה חכמה
B'khol qínjan'khá q'ne bína!		*בכל קנינך קנה בנה
Sals'läha, út'rom'mükka;	8	סלסלה ותרוממך
T'khabbéd'kha, kí t'chabb'qünna.		תכבדך כי תחבקנה
Tittén l'roš'khá livját chen;	9	תתן לראשך לוית חן
'Aṭárt tif'árt t'magg'nükka		עטרת תפארת תמגנך
Š'ma', b'ní, veqách amáraj!	10	שמע בני וקח אמרי
V'jirbú lekhá š'not chájjim.		וירבו לך שנת חים
B'dark chókhma höretíkha;	11	בדרך חכמה הריתך
B'ma'g'lé jošr húdrakhtíkha.		במעגלי ישר הדרכתך
B'lekht'khá lo' jéçar çá'dakh;	12	בלכתך לא יצר צעדך
V'im táruç, lô tikkášel.		ואם תרץ לא תכשל
Hachzéq b'musár, al täref!	13	החזק במסר אל תרף
Niçç'räh, ki hí' chajjäkha.		נצרה כי הא חייך

---

störend zwischen zwei zusammengehörende Distichen, welche das Glück der Gerechten und das Unglück der Frevler einfach affirmiren. Denn in 34 wird entweder von diesem auf jenes geschlossen, wozu aber die Construction des Nachsatzes nicht passt; oder der Vordersatz wäre nur אם ללצים, was eine zwecklos umständliche, grammatisch bedenkliche und wegen ללצים zweideutige Wendung ergäbe. **35 b 2** ὕψωσαν; מרים.

IV 7a 2 חכמה (gegen den Parallelismus und ziemlich nichtssagend). **11 b 3** jetzt am Anfange des Stichos

Beórch r'ša'im al tábo',	14	בארח רשעם אל תבא
V'al t'áššer b'därekh rá'im;		ואל תאשר בדרך רעם
P'ra'éhu, ál ta'bór bo;	15	פרעה אל תעבר בו
Seṭé me'álav vá''bor!		שטה מעלו ועבר
Ki órch çaddíqim k'ór nogh,	18	כי ארח צדקם כאיד נגה
Holékh v'or 'ád n'khon hájjom;		הלך ואר עד נכן היום
Vedárk r'ša'ím ka'féla,	19	[ו]דרך רשעם כאפלה
Lo' jáde'ú b'mikhšólav		לא ידעו במכשלו
Lo' jíš'nu, -m ló' jaré'u;	16	לא ישנו אם לא ירעו
V'nigz'lá š'natám, -m lo' j'línu		ונגזלה שנתם אם לא ילנו
Ki lách'mu lächem räša',	17	כי לחמו לחם רשע
Vején chamásim jíštu		ויין חמסם ישתו
B'ni, lid'baráj haqšiba;	20	בני לדברי הקשבה
La'máraj háṭ oznäkha!		לאמרי הט אזנך
Al j'lúzu mé'enäkha;	21	אל ילזו מעיניך
Šom'rém betókh l'babäkha!		שמרם בתוך לבבך
Ki chájjim hém l'moç'éhem,	22	כי חים הם למצאיהם
Ul'khól beṣáro márpe'.		ולכל בשרו מרפא
B'khol míšmar n'çor libbäkha!	23	בכל משמר נצר לבך
Ki méhem tóç'ot chájjim.		כי מהם תוצאת חים
Hasér mimmí'khá 'iqq'šút pä;	24	הסר ממך עקשת פה
L'zut ṣ'fátajm hárcheq mimmakh!		לזת שפתים הרחק ממך
'Enäkha l'nókhch jabbiṭu,	25	עיניך לנכח יבטו
Ve'áf''appäkha négdakh!		ועפעפיך נגדך
Pallés má'gal raglákha,	26	פלס מעגל רגלך
Vekhól d'rakhäkha tákhen!		וכל דרכיך תכן
Al téṭ lejámin úṣ'mol;	27	אל תט [ל]ימן ושמאל
Hasér ragl'khá middárk ra'!		הסר רגלך מ[דרך] רע

Gegen Buhlerei.

B'ni, l'chókhmatí haqšiba,	V 1	בני לחכמתי הקשבה
Lit'búnat- háṭ oznákha;		לתבנתי הט אזנך

---

18 a 1 ist bei der Versumstellung zurückgeblieben und steht deshalb jetzt unlogisch vor 16, während ארח in 18 zu וארח werden musste. **19 b 3** במה יכשלו. **16 b 5** κοιμῶνται (falsche Auffassung der richtigen Lesart, welche blasphemisches Murren bezeichnet); יכשלו (zu gelinder Ausdruck, aus V. 19 eingedrungen, welcher nach der ursprünglichen Versfolge unmittelbar vorherging) **23 a 1** πάσῃ; מכל. **23 b 2** ἐκ . . . τούτων; ממנו. **25 b 1** + יישרו. **26 b 3** κατεύθυνε; יכנו.

Liš'mórekhá mezímmot,	2	לשמר[ך] מזמת
Vedá't, s'fatáj l'kha j'çóvvu!		ידעת שפתי לך יצו
Ki nófet síf'te zára,	3	כי נפת שפתי זרה
V'chaláq miššémen chikkah;		וחלק משמן חכה
V'ach'ritah mára kh'lá'na,	4	ואחריתה מרה כלענה
Chaddá kechéreb píjjot.		חדה כחרב פית
Raghlíha jór'dot mávet:	5	רגליה ירדת מות
Šeól ça'dáh jittámekh		שאל צעדה יתמך
Orch chájjim pén tefálles.	6	ארח חים פן תפלס
Na'ú ma'gélotéha		נעו מעגלתה
V''attá, baním, šim''ú li,	7	ועת בנם שמעו לי
V'al t'súru méim'ré fi·		ואל תסרו מאמרי פי
Harchéq mimménna dárkakh,	8	הרחק ממנה דרכך
V'al tíqrab el patch bétah!		ואל תקרב אל פתח ביתה
Pen títten l'-chérim hodakh,	9	פן תתן לאחרם הודך
S'notékha léakhzári!		שנתך לאכזרי
Pen jisb''u zárim kóchakh,	10	פן ישבעו זרם כחך
Ve'éçbekhá b'bet nókhri!		ועצבך בבית נכרי
V'nahámta b'ách'ritékha,	11	ונהמת באחרתך
Bikh'lot bis'ré š'erékha;		בכלת בשרי שארך
V'-martá: ekh sáne't- músar,	12	ואמרת איך שנאת מסר
V'tokhóchat náaç líbbi!		ותוכחת נאץ לבי
Veló' šamá't- b'qol móraj,	13	ולא שמעת בקל מרי
V'lim'lámm'daj ló' hittít- ozn-!		ולמלמדי לא הטת אזני
Kim''át hajíti b'khól ra',	14	כמעט היתי בכל רע
Betókh qahál ve'éda.		בתוך קהל ועדה
Šte májim mibborékha,	15	שתה מים מברך
V'noz'lím mittókh b'erakha!		ונזלם מתוך בארך
J'fuçú ma'j'nót'kha chúça,	16	יפצו מעינתך חצה
Bar'chobot pál'ge májim?		ברחבת פלגי מים
Jihjú lekhá l'baddékha,	17	יהיו לך לבדך
Veén lezárim íttakh!		ואין לזרם אתך
Jehí m'qor'khá borúkha,	18	יהי מקרך ברך
Us'mách meéšt n''urékha!		ושמח מאשת נעריך

V 2 b 2—4 ὄμβον χειλέων ἐντέλλεταί σοι; שפתיך יצוו **3 a 2** + ומשן (aus Cant. IV 11). **5 b 1** Accusativ des Ortes. **6 b 2** + לא תדע (widerspricht dem Parallelstichos). **8 a 2** ἀπ' αὐτῆς; מעליה **9—10** enthält coordinirte, abmahnende Hauptsätze. **11 b 2—3** σάρκες σώματός σου: בשרך ושארך

Ajjált 'habim v'ja'lát chen.	19	אילת אהבם ויעלת חן
Daddüha jéravvúkha!		דדיה ירוך
Tar'ilekhá bekhól 'et;		[תרעלך] בכל עת
B'ahbátah tišgü támid!		באהבתה תשגה תמד
V'lamá tišgü, b'ni, b'zára,	20	ולמה תשגה בני בזרה
Ut'chábbeq chéq nokhríjja?		ותחבק חק נכריה
Ki nókhch 'ené Jah dárk iš;	21	כי נכח עיני " דרך איש
V'khol má'g'lotáv mefálles		וכל מעגלתו מפלס
'Vonótav jilk'du -t háiš;	22	עונתו ילכדו את האש
B'chabl cháttató jittámekh.		בחבל חטאתו יתמך
Hu' jámut b'én musár lo,	23	הא ימת באין מסר [לו]
Ub'rob ivválto jišgü.		וברב אולתו ישגה

Gegen Ehebruch.

N'çor, b'ni, miçvát abíkha,	VI 20	נצר בני מצות אבך
V'al tittoš tórat ímmakh!		ואל תטש תורת אמך
Qoš'rém 'al libb'kha támid;	21	קשרם על לבך תמד
'On'dém 'al gárg'rotükha!		ענדם על גרגרתך
V'chokhmá, gam hi' tiçç'rükka;	22	[וחכמה גם הא תצרך]
B'hithállekh'khá tanchü -takh.		בהתהלכך תנחה אתך
B'šokhb'khá tišmór 'alükha;		בשכבך תשמר עליך
H'qiçóta, hi' t'sichükha.		הקצת הא תשחך
Ki nér miçvá v'torá or,	23	כי נר מצוה ותורה איר
V'dark chájjim tókh'chot músar;		ודרך חים תוכחת מסר
Lišmórekhá meéšt re',	24	לשמרך מאשת רע
Mechélqat l'šón nokhríjja.		מחלקת לשן נכריה
-L tachmód jofjáh bil'bábakh;	25	אל תחמד יפיה בלבבך
-L tiqqách'kha b''áf'appüha!		אל תקחך בעפעפיה
Ki b''ád zoná likkár lachm:	26	כי בעד זנה בכר לחם
V'ešt iš nafš j'qára tágud.		ואשת איש נפש יקרה תצד
H'jachtü iš éš bechéqo,	27	היחתה איש אש בחיקו
Ub'gádav lo' tiššár'fan?		ובגדו לא תשרפן
Im j'hállekh 'ál gächálim,	28	אם יהלך על גחלם
V'ragláv lo' tikkavüna?		ורגלו לא תכוין

---

19 c1 συνέστω σοι = ידיך לך. **22 a2** ἀγρεύουσι, ילכדוני **22 a4** ἄνδρα; האיש. **VI 22 a** muss ergänzt werden, weil die Weisheit, welche Subject der folgenden Sätze ist, sonst ganz ungenannt bleiben würde **22 d1** so A: M יתמכו **25 b1** ואל. **26 a2** so A; M + אשה. **26 a3** + עד **28 a2** M + איש **28 a4** M הגחלים

Lo' jébuzú laggánnab,	30	לא יבוזו לגנב
Ki jignob, l'mállé' náfšo:		כי יגנב למלא נפשו
V'nimçá' j'šallém šib'átajm.	31	ונמצא ישלם שבעתים
Et kól hon béto jitten.		את כל הון ביתו יתן
Noéf iššá chasár leb;	32	נאף אשה חסר לב
Mašchít nafšó ja'şünna		משחת נפשו יעשנה
N'ga'im veqálon jimça'.	33	נגעם וקלון ימצא
V'cherpáto lo' timmáchü		וחרפתו לא תמחה
Ki qin'a ch'máti gáber.	34	כי קנאה חמת גבר
Velo' jachmól b'jom náqam;		ולא יחמל ביום נקם
Lo' jişşa' p'né khol kófer.	35	לא ישא פני כל כפר
V'lo' jóbü, ki tarbü šochd.		ולא יאבה כי תרבה שחד

Ein Verführter.

Beni, šemór amáraj.	VII 1	בני שמר אמרי
V'miçvótaj tiçpon íttakh!		ומצותי תצפן אתך
Šemór miçvótaj véch'je.	2	שמר מצותי וחיה
V'torát- k'išón 'enükha!		ותורתי כאשון עיניך
Qoš'rém 'al éçb''otükha;	3	קשרם על אצבעתך
Kot'bém 'al lúch libbükha!		כתבם על לוח לבך
'Mor láchokhmá: 'choti att;	4	אמר לחכמה אחתי את
V'modá' labbína tiqra'.		ומדע לבינה תקרא
Ki béchallóni béti,	6	כי בחלון ביתי
B''ad éšnabbí nišqáfti:		בעד אשנבי נשקפתי
Vaére' bifetájim,	7	וארא בפתים
-Biná b'banim na'r ch'sár leb.		אבינה בבנים נער חסר לב
'Abár baššúq eçl pinna.	8	עבר בשק אצל פנה
Vedärekh bétah jiç'ad;		ודרך ביתה יצעד
Benüšef, bá'arib jom.	9	בנשף בערב יום
B'išón lajl váafêla.		באשן ליל ואפלה
V'hinné iššá liq'ráto.	10	והנה אשה לקראתו
Šit zóna ún'çurát leb;		שת זנה ונצרת לב
Homijja hi' v'soráret,	11	המיה הא וסררת
B'bajt lô jišk'nú raglüha.		בבית הא ישכנו רגליה

30b4 + כי ירעב (Glosse zum Vorhergehenden). **32b2** so A: M + את. **33a1** ὀδύνας: נגע. **VII5** wörtlich aus II16 eingeschoben. **11b1** ὁ οἶκος. בביתה (das Suffix hier nicht am Platze, weil בבית im Gegensatze zu בחוץ in 12 steht)

Pa'm báchuç, pá'm bar'chóbot,	12	פעם בחץ פעם ברחבת
V'eéçl kol pínna te'rob;		ואצל כל פנה תארב
V'hechziqa bó v'naš'qá lo,	13	והחזקה בו ונשקה לו
He'ézza váttomár lo.		העזה ותאמר לו
Zib'ché šelámim 'álaj;	14	זבחי שלמם עלי
Hájjom šillámti n'dáraj.		היום שלמתי נדרי
'Al kén jaçá't- liq'rátakh,	15	על כן יצאת לקראתך
L'šachér panäkha, -mçáakh.		לשחר פניך אמצאך
Marbáddim rábadt- 'árçi,	16	מרבדם רבדת ערשי
Ch'ṭubót eṭán Miçrájim;		חטבת אטן מצרים
H'nifóti miškabí mor,	17	הנפתי משכבי מר
Ahálim véqinnámon.		אהלם וקנמן
L'kha, nírvä dódim 'ád boqr,	18	לכה נרוה דדם עד בקר
Nit'állesá bo'hábim!		נתעלסה באהבם
V'mikkól "danim ahbát re',		[ומכל עדנם אהבת רע
V'jimt'qú ta'núgim g'núbim.		וימתקו תענגם גנבם]
Ki én haíš bebéto,	19	כי אין האש בביתו
Halákh bedárk meráchoq;		הלך בדרך מרחק
Ç'ror hákkasp láqach b'jádo,	20	צרר הכסף לקח בידו
L'jom hákkas' jábo' béto.		ליום הכסא יבא ביתו
Hiṭṭáttu b'rúbbi liqchah,	21	הטתו ברב לקחה
B'chelq ś'fátajm táddichännu;		בחלק שפתים תדחני
Holékh ach'ráha piṭ'om,	22 a	הלך אחריה פתאם
L'kh"ákhas él musár 'vil.	c	ובעכס אל מסר איל
Kešor el ṭábach jábo',	b	כשור אל טבח יבא
Kemáher çippor él pach;	23 b	כמהר צפר אל פח
V'lo' jáda', kí b'nafšo hu',	c	ולא ידע כי בנפשו הא
'Ad j'fállach chéç kebédo.	a	עד יפלח חץ כבדו
V"attá, banim, šim"á li,	24	ועת בנם שמעו לי
V'haqšibu l'imeré fi:		והקשבו לאמרי פי
-L jeṣṭ él d'rakhäha libbakh,	25	אל ישט אל דרכיה לבך
V'al tét' bin'tibotaha!		ואל תתע בנתבתה

---

12 bezieht sich, wie die ganze Beschreibung des Weibes, auf ihr d a m a l i g e s, beobachtetes Treiben; also: jetzt war sie draussen, jetzt auf den Strassen. **13b1** + פניה **15b3** so A, M אמצאך (gegen den Parallelismus, welcher erfordert: auf dass ich dich finden möchte) **17a1** M נפתי (kann nicht causative Bedeutung haben). **18a5** ὄρθρου; הבקר. **18c—d** muss derartiges enthalten haben, da das Weib nach 21 L e h r e vortrug. Die Ursache der Weglassung liegt nahe. **21b2** ἀπὸ χειλέων; שפתיה. **22c. 23a** standen wohl am Rande und wurden an falscher Stelle nebeneinander

Ki rôb ch'lalím happíla.	26	כי רב חללם הפלה
Va'çúmim kól h'rugáha;		יעצמם כל הרגיה
Dar'khé Š'ol dárekh bétah.	27	דרכי שאל [—] ביתה
Jor'dót el chád're mávet.		ירדת אל חדרי מית

Lob der Weisheit.

Halô' chokhámot tiqra',	VIII 1	הלא חכמ' תקרא
Ut'búna titten qolah?		ותבנה תתן קלה
Bet nétibót niççába.	2	בית נתבת נצבה
Mebô' f'tachím taronna.	3	מבא פתחם תרן
Alékhem, íšim, éqra',	4	אליכם אשם אקרא
Veqóli él b'ne ádam:		וקלי אל בני אדם
Habínu, f'tájim, 'orma,	5	הבנו פתים ערמה
Ukhésilim, h'khinú leb!		וכסלם הכני לב
Šim''ú, ki n'gidim 'dábber;	6	שמעו כי נגדם אדבר
V''miftách s'fatáj mešárim.		ומפתח שפתי מישרם
Ki dib're 'mát jehgá chikk-,	7	כי [דברי] אמת יהגה חכי
V'to''bát sefátaj rüša'.		ותיעבת שפתי רשע
Beçédeq kól im'ré fi;	8	בצדק כל אמרי פי
En báhem niftal v''iqqeš		אין בהם נפתל ועקש
Kullám n'khochím lammébin.	9	כלם נכחם למבן
Višárim l'móç'e dá'at.		וישרם למצאי דעת
Q'chu músari v'al késef.	10	קחו מסרי ואל כסף
Vedá't mechárug níbchar!		ודעת מחרץ נבחר
Ki chokhma mippenníim,	11	כי חכמה מפננם
V'khol ch'fáçim lo' jišvú bah		וכל חפצם לא ישוו בה
'Ni chókhma šákhant- 'órma.	12	אני חכמה שכנת ערמה
Vedá'at m'zimmot émea'.		ודעת מזמת אמצא
Li 'éça cetušijja:	14	לי עצה ותשיה
Ani biná, li g'búra.		אני בנה לי גברה
Bi mélakhim jimlókhu.	15	בי מלכים ימלכו
V'rozním jechóq'qu çédeq;		ורזנם יחקקו צדק
Bi kól sarim jasóru.	16	בי [כל] שרם ישרו
Un'dibim kól šof'té are		ונדבם כל שפטי ארץ

---

eingeschaltet, wo sie den Parallelismus zerstören. Der erstere Stichos hebt neben der Plötzlichkeit des unseligen Entschlusses, wovon die Parallele spricht, seine Unfreiheit hervor. In 22b ist יבא nicht Relativsatz.

26a2 רבים **VIII 2** vorher בראש מרמים aus I 21, IX 3. In M folgt עלי דרך, eine Glosse zu בית נתבת, die in A noch fehlt. **3** vorher ליד שערים לפי קרת (Glossen zum Folgenden, vgl. I 21). **5b2** ו̈כסלים, הבינו. **11a1** + טובה.

Ani ohéb Jah éhab,	17	אני אהב יה אהב
Um'šách'raj jímçaún'ni;		ומשחרי ימצאנני
Geá v'gaón vedárk ra',	13	גאה וגאן ודרך רע
V'ji táhpukhót sané'ti.		ופי תהפכת שנאתי
Kabód va'óšer ítti,	18	כבד ועשר אתי
Hon 'áteq ùçedáqa;		הון עתק וצדקה
Ṭob pirj- mecharúc v'mippaz.	19	טב פריי מחרץ ומפז
Ut'búat- mikkasp nibchar.		ותבאתי מכסף נבחר
Beórach ç'dáqa 'hállekh,	20	בארח צדקה אהלך
Betokh netibot mišpaṭ;		בתוך נתבת משפט
Lehánchil ohabáj ješ.	21	להנחל אהבי יש
V'oç'rótehém amállé'.		ואצרתהם אמלא
Jah qánan- réšit dárko.	22	יי קנני ראשת דרכו
Qadmi mif'álav, méaz:		קדם מפעלי מאז
Mé'ólam nésakkoti,	23	מעלם נסכתי
Meróš, miqqúd'me árec.		מראש מקדמי ארץ
Beén t'homót cholálti.	24	באין תהמת חוללתי
B'en má'janót nikhb'dé majm;		באין מעינת נכבדי מים
Beṭárm harím hoṭbá'u.	25	בטרם הרם הטבעו
Lif'ne g'ba'ót cholálti.		לפני גבעת חוללתי
'Ad lô' 'asá arç v'chúçot,	26	עד לא עשה ארץ וחצת
Veroši 'úf'rot tébel;		וראש עפרת תבל
Bah'khíno šámajm, šám -ni,	27	בהכני שמים שם אני
B'chuqqó chug 'al pené t'hom.		בחקו חג על פני תהם
B'amm'ço š'chaqím mimmá'al,	28	באמצו שחקם ממעל
Be'azzazó 'enót t'hom;		בעזזו עינת תהם
Besúmo lájjam chúqqo,	29	בשמו לים חקו
Umajim lô' ja'b'rú fiv		ומים לא יעברו פיו
Va'hí eclo -mon jóm jom.	30	ואהי אצלו אמן יום יום
M'sachäqet l'fánav b'khol 'et;		משחקת לפני בכל עת
M'sachäqet b'tebel árçe,	31	משחקת בתבל ארצו
V'ša'šú'aj ét b'ne ádam.		ושעשעי את בני ארם

17 a 2—3 in scriptio continua identisch mit dem Ketib אהביה; Qere und A haben אהבי = אהב יה. **13** bildet den Gegensatz zu 17. Vorher jetzt יראת יי שנאת רע (vgl Ps xcvii 10), eine den Inhalt des Verses zusammenfassende Glosse nach Art von I 10. **18 a 1—2** עשר יקר. **27 b** durch Jes. Sir xxiv 8 (5) bestätigt. A hat καὶ ὅτε ἀφώριζε τὸν ἑαυτοῦ θρόνον ἐπ' ἀνέμων = בחקו כסאו על פני רוח. Diese Variante scheint zu einer dritten geführt zu haben בחקו מסדי ארץ, welche als 29 c in den Text eingedrungen ist. In der althebräischen Schrift waren א und ד leicht zu verwechseln **28 b 1** ὁτε

V'attá, baním, šim'ú li;	32a	ועת בנם שמעו לי
Šim'ú musár debáraj!	33	שמעו מסר [דברי
Ch'ju l'órk jamim vach'khámu.		חיו לארך ימם] וחכמו
Veál tifr'ú tokhachti!		ואל תפרעו [תוכחתי]
Aš'ré adám šomé' li,	34a	אשרי אדם שמע לי
V'aš'ré d'rakháj jišmóru;	32b	ואשרי דרכי ישמרו
Lišqód 'al dál'tot- jom jom,	34b	לשקד על דלתתי יום יום
Lišmór m'zuzót petáchaj!	c	לשמר מזזת פתחי
Ki móç'i máça' chájjim,	35	כי מצאי מצא חים
Vajjáfeq rácon mij Jah:		ויפק רצן מי'
Vechót'i chómes náfso.	36	וחטאי חמס נפשו
Kol m'sán'aj áh'bu mávet.		כל משנאי אהבו מות

Weisheit und Thorheit als Gastgeberinnen.

Chokhámot bán'ta bét'h,	IX 1	חכמת בנת ביתה
Chaç'bá 'ammúdim sib'a;		חצבה עמדם שבעה
Tab'chá ṭibcháh, mas'khá jajn.	2	טבחה טבחה מסכה יין
Af 'árekhá šulchánah.		אף ערכה שלחנה
Šal'chá na'ároticha,	3	שלחה נערתה
Tiqrá' 'al m'róme qáret:		תקרא על מרמי קרת
Mi fáti, jásur hénna:	4	מי פתי יסר הנה
Chasár leb, ámerá lo.		חסר לב אמרה לו
Lekhú, lach'mú beláchmi.	5	לכו לחמו בלחמי
Uš'tú bejájn, masákhti!		ושתו ביין מסכתי
'Iz'bú fetájim vich'ju,	6	עזבו פתים וחיו
V'iš'rú bedárekh biná!		ואשרו בדרך בנה

ἀσφαλῶς ἔσθει; כבה. **30a3** + ואחר שעשעים (Dittographie, aus der eine sehr lästige und sonderbar ausgedrückte Tautologie entstanden ist)

33 in M wegen Unleserlichkeit des Archetypus unvollständig, in A früh durch Zufall ganz ausgefallen, aber in der koptisch-saidischen Uebersetzung noch vollständig erhalten: **ϯϩⲟⲧⲛⲧⲛ̄ ⲉⲛϣⲁϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲥⲃⲱ · ϫⲉ ⲉⲧⲉⲧⲛⲁⲣ̄ ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛ̄ⲁϩⲉ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ⲣ̄ ⲥⲟⲫⲟⲥ · ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲣ̄ ⲛⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲁϫⲛⲓⲟ̄** (= προσέχετε ἐμῆς παιδείας ῥήσει, ἵνα ζήσητε μῆκος βίου καὶ γένησθε σοφοί, μηδὲ ἀπόσχησθε ἐμοὺς ἐλέγχους) Ein ähnliches, bisher ganz unbeachtet gebliebenes, Beispiel, wie sich die ursprüngliche Lesart der LXX in einem einzigen Textzeugen erhalten hat, liefert die von Masius benutzte, jetzt verlorene, syrisch-hexaplarische Handschrift, welche Deut. xxxii 15 einen dem samaritanischen genau entsprechenden Text wiedergibt, nämlich καὶ ἔφαγεν Ἰακὼβ καὶ ἐνεπλήσθη, καὶ ἐλιπάνθη ὁ ἠγαπημένος καὶ ἀπελάκτισεν (glänzend bestätigt durch Neh ix 25 ויאכלו וישבעו וישמינו). Der verkürzte Text der jetzigen LXX ist durch scheinbares Homöotelenton entstanden **32b** hat in A noch seine richtige, vom Parallelis-

Joser leç lóqech qálon,	7	יסר לץ לקח קלן
Umókhich l'rá'ša' múmo.		ומכח לרשע ממו
-L tokhách leç, pen jisn'ákka'	8	אל תוכח לץ פן ישנאך
Hokhách l'chakhám, v'je'h'bákka.		הוכח לחכם ויאהבך
Ten lèchakhám, v'jechkám 'od;	9	תן לחכם ויחכם עוד
Hodá' l'çaddíq, v'joséf laqch.		הודע לצדק ויסף לקח
T'chillát chokhmá jir'át Jah.	10	תחלת חכמה יראת "
Vedá'at q'došim bina		ודעת קדשם בנה
Ki bí jirbú jamákha.	11	כי בי ירבו ימיך
V'josífu l'khá š'not chájjim.		ויספו לך שנת חים
-Mchakhámta, chákhamtá-llakh;	12	אם חכמת חכמת לך
Veláçta, l'báddʼkha tissa'.		ולצת לבדך תשא

Tomékh bešáqr jir'ä ruch, — Ὃς ἐρείδεται ἐπὶ ψευδέσιν, οὗτος ποιμανεῖ ἀνέμους
Viráddef çippor šámajm; — Ὁ δ᾽ αὐτὸς διώξεται ὄρνεα πετόμενα
Ki 'ázab dárekh kármo, — Ἀπέλιπε γὰρ ὁδοὺς τοῦ ἑαυτοῦ ἀμπελῶνος
V'ma'g'lé sadéhu tá'a. — Τοὺς δὲ ἄξονας τοῦ ἰδίου γεωργίου πεπλάνηται

'Obér midbár ješímon, — Διαπορεύεται δὲ δι᾽ ἀνύδρου ἐρήμου,
Veárç simá l'çimmáon; — Καὶ γῆν διατεταγμένην ἐν διψώδεσι
Zoré' arç g'zéra v'çíjja, — [Ὁ δ᾽ αὐτὸς σπείρει ἐπὶ γῆν ἄβατον τε καὶ ἄνυδρον.]
Vajjé'sof b'jádav š'défa. — Συνάγει δὲ χερσὶν ἀκαρπίαν.

Est késilát homíjja,	13	אשת כסלת המיה
P'tajját ubál jad"á ma;		פתית ובל ידעה מה
V'jaš'bá lefátach betah,	14	וישבה לפתח ביתה
'Al kisse', m'róme qáret		על כסא מרמי קרת

---

mus unbedingt geforderte. Stellung, was die currente Exegese entweder ignorirt oder verwirft! **IX 1 b 2** στύλους. עמודים. **2 a 4** יין. **3 b 2** + גפי (Glosse zu מרמי, die zum Begriffe der Stadt schlecht passt).

7—10 müssen späterer Zusatz, vielleicht aus einem anderen Buche, sein, veranlasst durch die Anrede an die Einfältigen in 4. 6 und לצת in 12. Denn כי in 11 steht jetzt ganz räthselhaft da, hat aber den besten Anschluss an 6. Auch ist undenkbar, dass die Weisheit zwischen Anreden an die ihrer Hülfe Bedürftigen ein gar nicht angekündigtes Selbstgespräch einschöbe, worin sie sich selbst Belehrungsversuche an Spöttern widerriethe. Denn dass in 7—9, ebenso wie in 4—6. 11—12, der Einfältige angeredet werde, bedarf keiner Widerlegung. Im ursprünglichen Zusammenhange von 7—10 war das Du jedenfalls der Leser. **7 a 3** + לו. **12 a 3—4** wird die obige Aussprache noch durch das Dagesch forte bestätigt, welches der Accentuation widerspricht, da eine unbetonte geschlossene Silbe keinen langen Vocal haben kann. Vgl. vulgär-arabische Formen wie *qultú-loh* — قُلْتُ لَهُ und die Betonung des Stichenendes in IV 4 a, VII 13 b; VIII 5 b. **12 e—k** wohl aus einem

Tiqrá' le'ób're dárekh,	15	תקרא לעברי דרך
Ham'jáššerim or'chótam:		המישרם ארחתם
Mi fáti, jásur hénna;	16	מי פתי יסר הנה
Vach'sár leb, v'ámerá lo.		וחסר לב יאמרה לו
Majm génnbim jimtáqu.	17	מים גנבם ימתקו
Velächem s'tárim jin'am;		ולחם סתרם ינעם
V'lo' jóda', ki r'faim šam,	18	ולא ידע כי רפאם שם
B''im'qé šeól q'ruüha.		בעמקי שאל קראיה

Akh núd, al t'ácher m'qómah.	Ἀλλὰ ἀποπήδησον, μὴ ἐγχρονίσῃς ἐν τῷ τόπῳ αὐτῆς
V'al tášet 'én'kha -lüha!	Μηδὲ ἐπιστήσῃς τὸ σὸν ὄμμα πρὸς αὐτήν.
Ki khén ta'bór majm zárim,	Οὕτως γὰρ διαβήσῃ ὕδωρ ἀλλότριον,
V'tifsách 'al náhar nókhri	Καὶ ὑπερβήσῃ ποταμὸν ἀλλότριον.
R'chaq ná' mimmájim zárim.	Ἀπὸ δὲ ὕδατος ἀλλοτρίου ἀπόσχου,
V'al tést mimmáqor nókhri;	Καὶ ἀπὸ πηγῆς ἀλλοτρίας μὴ πίῃς
Lemá'n jirbú jamäkha,	Ἵνα πολὺν ζήσῃς χρόνον,
V'josífu l'khá š'not chájjim!	Προστεθῇ δέ σοι ἔτη ζωῆς

verloren gegangenen Buche entnommen, jedenfalls hier nicht ursprünglich. Der Sinn des ergänzten Stichos steht durch die Parallele fest.

15 a 1 לקרא (vgl. 3). **17** enthält nicht Worte der Thorheit. **18 c—k** schwacher, auf keinen Fall ursprünglicher, Zusatz, welcher die gewaltige Wirkung des unheimlich kurzen Schlusses 17—18 gründlich zerstört. Dem Verfasser des Zusatzes lag offenbar V. 11 schon vor.

(Fortsetzung folgt.)

The new Sanskrit MS. from Mingai.

By

G. Bühler.

At the monthly meeting of the Asiatic Society of Bengal on Nov. 5 1890, Colonel WATERHOUSE exhibited a birchbark MS., obtained by Lieutenant BOWER from the ruins of the ancient underground city of Mingai near Kuchar in Kashgaria. According to the notes in the *Proceedings*, No. IX of 1890 p. 223, the MS. consists of 56 leaves, most of which are written on with black ink on both sides. A string runs through the middle of the leaves, and two boards protect the volume. According to the same authority, the MS. was made over for deciphering to Babu Sarat Chandra Das, who, however, as well as Lama Phantshog, failed to make out its contents. The notice concludes with the remark that, as the MS. appears to be particularly rare and interesting, heliogravures of two leaves are published in the Plate III. added to the number of the *Proceedings*, "in the hope that some of the members may be able to decipher it".

As the photo-etchings, which give the *sâṅkapṛishṭhas* of Fols 3 and 9, are very good, and as the MS. really possesses a very great interest for all Sanskritists, I subjoin my reading and translation of the piece on Fol. 3 together with some remarks on the alphabet, language and contents of both the pieces.

By the shape of its leaves the Mingai MS. differs from all other birchbark MSS., known to me. All those which I have seen in Kashmir, as well as the Bakhshali MS., consist of sheets of quarto-size. The leaves of the Mingai MS., on the other hand, are narrow,

long strips, cut according to the usual size of the palmleaves. Like the palmleaf MSS., they are held together by a string, which is not used for any other birchbark volume, because the brittle nature of the material would make such a proceeding dangerous for its preservation.[1]

The writing on Fol. 3, which is very large and clear,[2] exhibits the type of the characters of the Gupta period. There are only two letters, which slightly differ from those, used in the Gupta inscriptions. The initial *a* (see *anavataptena*, L. 5) shows a peculiar form in which the upper half of the left limb, represented by a curve open to the left, has been placed in front of the lower half and has been connected with it by a short stroke. Further, the left limb of *sa* shows mostly a wedge (as in the Horiuzi palmleaf)[3] instead of a small circle.

The writing on Fol. 9 shows in general the same type as that of Fol. 3. But it is very much smaller, and there are a few more advanced cursive forms. The initial *a* looks exactly like the *a* of the Horiuzi palmleaf. For the *ya* we find besides the old tripartite form, a peculiar looped one and the form of the Horiuzi palmleaf. In the letter *śa* the continuity of the topline is mostly broken and appears instead . There are also several instances of a *sa* with an opened wedge[4] in the syllable *sya*, which is . Among the numerals the figure 3 shows the ancient Gupta form, consisting of three horizontal lines one above the other. The figure 9 resembles those occurring on the Valabhî plates and in the Śâradâ MSS. In Fol. 3 two different signs of interpunction are used. Between words to be taken separately, and at the end of half verses and verses occurs a short horizontal stroke or a small curve, open to the left. Once, in L. 2 after *svâhâ*, we have two upright strokes with hooks at the top.

[1] The mischief caused by the string is visible on both the leaves, represented in the facsimile.

[2] Fol. 3 has been placed on the Plate under Fol. 9.

[3] *Anecdota Oxoniensia*, Aryan Series, Vol. I, Pt III, Plate 6.

[4] *Op. cit.* p. 84

Babu Sarat Chandra Das is no doubt right, when he says, *Proceedings, loc. cit.*, that the Mingai MS. appears to have been written by different hands. The volume may even be made up of different pieces, written at different times.[1] The parts, resembling Fol. 3, belong, to judge from the characters, to the fourth or to the fifth century A. D. Those, resembling Fol. 9, may be somewhat later. But it is not impossible that the cursive forms already existed during the earlier period named, and that the exclusive use of more antiquated signs on some sheets is owing to individual idiosyncrasies of the writers. These questions can only be settled, when the whole MS. has been thoroughly examined. For the present, this much only appears certain,

(1) that the MS. contains a page, showing the same characters as the Gupta inscriptions,

(2) that both the leaves, published in facsimile, look older than the Horiuzi palmleaf, and

(3) that the Mingai MS. has, therefore, a claim to be considered the oldest Sanskrit MS., hitherto found.

As regards the contents of the MS., Fol. 3 apparently contains a charm which is intended to force the Nâgas or snake-deities to send rain. The mutilated line 1 enumerates, it would seem, various plants which are to be used as ingredients for an oblation. L. 2 gives the Mantra for the oblation, which ends with the word *svâhâ*. The latter word, as is well known, always indicates the moment of the *tyâga*, when an oblation is thrown into the fire. The Mantra probably consisted originally of an entire Anushṭubh Śloka, the first half of which may have begun with the mutilated word *madana* (?) in line 1, and which certainly ended with the syllables *kta me* in line 2. The end of line 2 and the following lines down to the end of the page contain the so-called *Anumantraṇa*, a further invocation of the snake-deities, intended to propitiate them by a declaration of the worshipper's friendly relations with

---

[1] In favour of this view speaks the fact that the contents of Fols 3 and 9 differ, and the Babu's statement that not all the leaves show writing on both sides.

various individual Nâgas. This snake-charm, which (see below) appears to be Buddhistic, was probably composed in Southern India. For, it mentions "the district on the banks of the Golâ" i. e. the Godâvarî which, rising near Nasik, flows through the whole Dekhan until it reaches the Bay of Bengal in the Madras Presidency.

The language of this piece is the incorrect Sanskrit, mixed with Prakrit forms, which is common in the Buddhist works of the early centuries of our era, as well in the Buddhist and Jaina inscriptions of the same period, and is found also in the mathematical Bakhshali MS. In line 2 we have the faulty Sandhi *devo samaṁtena;* in line 3 the faulty compound *nâgarâjñâ*; in line 4 the insertion of a meaningless *m* between *vâsukinâ-m-api*, which in Pali is commonly used in order to obviate a hiatus, and the faulty compound *nando-panando;* in line 5 the Prakritic form *pi* for the particle *api*. It is also possible that *parivelâya* in line 2 may be a Prakritic locative for *parivelâyâm*.

The metrical portion consists of exceedingly irregular Anushṭubh Ślokas. The Mantra ought to end in *samantataḥ* instead of in *samaṁtena* and has one syllable in excess. The last three verses of the Anumantraṇa have also more syllables than they ought to have. It is noteworthy that this small piece contains a dozen words and meanings not traceable in the Dictionaries.

Transcript of fol. 3.

L. 1. **दुन्दुभी । गार्जनी । वर्षणि । स्फोटनी । पतनी । पाचनी ।**
हारिणी । कंपनी । [मदन] - - - - - - - - -[1]

L. 2. **ता मे । गोलायाः परिवेलाय वर्षतु देवो समंतेन । इलि-**
किसि स्व[ा]हा ॥[2]
मैत्री मे धितराष्ट्रेषु मैत्री नैर[ा]-

[1] The bracketed letters are distinct, but the vowel-marks, which seem to have been attached to them, are not legible.

[2] The first *â*-stroke of **स्वाहा** is abnormally short and has run together with the left-hand vertical of *sa*

L. 3. वर्णेषु च ।[1]

विरूपाक्षेषु मे मैत्री कृष्णगौतमकेषु च । [।*]

मणिना नागराज्ञा मे मैत्री वासुकिना-

L. 4. मपि ।

दण्डपादेषु ˉ ˉषु पूर्णभद्रेषु च सदा । [।*]

नन्दोपनन्दो ये नागा वर्णवन्तो यशस्विनः [।*]

देवा-

L. 5. सुर पि संग्राममनुभंवंति महर्द्धिका [:*][2]

अनवतप्तेन वरुणेन मैत्री मे संहारकेन च । [।*]

तक्षकेन अनंतेन

L. 6. तथा वासुमुखेन च ।

अपराजितेन मे मैत्री मैत्री च्छिब्बसुतेन च । [।*]

महामनस्विना नित्यं तथैव च

TRANSLATION.

. . . . "Dundubhî, Gârjanî, Varshaṇi, cucumber, Patani, Terminalia Chebula. Hâriṇî, Kampana[3] . . . .

. . . . May the god send rain for the district on the banks of the Golâ all around: Ilikisi Svâhâ![4]

---

[1] For धृतराष्ट्रेषु.

[2] The correct Sanskrit would be संग्राममनुभवन्ति.

[3] I take these words as the names of plants, used for the oblation to the Nâgas, though the Dictionaries do not give such meanings for *Dundubhi*, *Varshaṇi*, *Patanî*, *Kampana* and *Hâriṇî*. *Gârjanî* may be a vicarious form for *Gârjara*, according to the smaller Petersburg Dictionary "a carrot"; and *Kampana* may stand for *Kampala* "breadfruit".

[4] This is the Mantra for the oblation, as the word *svâhâ* indicates. *Golâ* is the Prakrit name of the Godâvarî, which is used also in Sanskrit works. *Parivelâya* is probably the dative of a masculine noun *parivela* i. e. *velâṁ parigato deśaḥ*. Possibly, however, it may be intended for the locative of a feminine *parivelâ* i. e. *parigatâ velâ*, and stand for *parivelâyâm*. Neither, *parivela* or *parivelâ* is traceable in the Dictionaries. I am unable to explain *ilikisi*, which is possibly a Tântric exclamation like *hrîṁ huṁ phaṭ* and so forth.

I keep friendship with the Dhṛitarâshṭras, and friendship with the Nairâvaṇas.[1] I keep friendship with the Virûpâkshas and with Krishṇa and the Gautamakas. I keep friendship with the king of snakes Maṇi, also with Vâsuki, with the Daṇḍapâdas,[1] with . . ., and ever with the Pûrṇabhadras. Nanda and Upananda, *(as well as those)* snakes of *(beautiful)* colour, of *(great)* fame and great power, who take part even in the fight of the gods and the demons — *(with all these)*, with Anavatapta, with Varuṇa and with Saṁhâraka[1] I keep friendship. I keep friendship with Takshaka, likewise with Ananta and with Vâsumukha,[1] with Aparâjita and with the son of Chhibba[1] I keep friendship; likewise always with great Manasvin."

The contents of Fol. 9 seem to be different. All the portions, which are legible in the facsimile, contain medical prescriptions for the cure of disease and for giving to sickly children vigour and health. In line 3 we have at the end of a prescription which is not entirely decipherable,

कृशस्य शुष्यतो वापि कुमारस्याङ्गवर्धनम् [।*]

"*(This is a medecine)* which increases the body of a lean boy or of one who is in a decline."

Immediately after these words follows another prescription,

प्रवक्षामि विधिं [सि]द्धं बलवर्ण--[प]रं [।*][2]
कुशकासमुशीराणि द्राक्षा ह॰स्य---[॥*]
सिद्धमेतत्पयो देयं कृशाय सहशर्करम् [।*]
एतैः सिद्धं घृतं वापि जीवनीयैश्च लेप[ये]त् [॥*]

"I will declare the most effective prescription *[which gives]* strength and a *(healthy)* complexion. Kuśa-grass, Moringa pterygosperma, the root of Andropogon muricatus, grapes . . . . . A de-

[1] Not traceable in the dictionaries. With *Chhibbasuta* corresponds *Chhabbyâputta* in the Pali verse, quoted below p. 110.

[2] For प्रवक्ष्यामि. — The two illegible syllables must have contained a word equivalent to प्रदं.

coction of these, *(mixed)* with sugar, must be given to a lean person; or let him smear on Ghî, boiled with those *(above mentioned ingredients)* and with *Jîvanîya*."[1]

Again I read in lines 10—11:

[मो]चं हरिद्रां मंजिष्ठां पिप्पलीं देवदारु च [।*]
एभिश्चूर्णीकृतैः सर्पि युक्तं कासमिवा[रु]णम् [॥*]
तृषार्त्तस्य च बालस्य दीनवक्त्रस्य शुष्यतः [।*]
गवादनीं दाडिमञ्च जलयुक्तं प्रयोजयेत् [॥*]
कल्कं पिष्ट्वा प्रियंगूनां भद्रमुस्तस्य चैव वा [।*][2]
तण्डुलोदकसंयुक्तं दद्यान्मधुभिः मिश्रितम् [॥*][3]

"Schreberia Swietenioides, Curcuma longa, Rubia Munjista, pepper and Pinus Deodaru — clarified butter mixed with a powder of these *(ingredients)*, also (?) white Moringa pterygosperma (?), Clitoria ternatea and pomegranates, mixed with water, one shall prescribe for a child, that is suffering from thirst, looks ill and is in a decline.[4] Pounding Aglaia odorata,[5] or also Cyperus into a paste, one shall give it, together with rice-water and mixed with honey."

These specimens are amply sufficient in order to establish the character of the contents of the second page. Possibly they may been extracted from the chapter of a medical work on *bâlachikitsâ*. I may add, that probably the whole page will become legible, if the leaf is well soaked in water and afterwards dried, as the Kashmirians invariably do with old birchbark MSS.

Lieutenant BOWER believes the ruins of Mingai and the MS. to be Buddhistic. The latter conjecture is, as already stated above, pro-

---

[1] According to the smaller Petersburg Dictionary "a kind of vegetable".

[2] For प्रियंगूणां.

[3] For °भिर्मिश्रितम्. The MS. seems to have had originally the Prakrit form *madhubhi*, which the metre requires.

[4] Compare with this and the following prescriptions, Ashṭâṅgahṛidaya, Uttarasthâna II, 50—52.

[5] Or Panicum italicum, or Sinapis ramosa.

bably correct. For, verse 101 of the Khandavatta Jâtaka (FAUSBÖLL, *Jâtakas*, Vol. II, p. 145),

Virûpakkhehi me mettaṁ mettaṁ Erâpathehi me |

Chhabbyâputtehi me mettaṁ [mettaṁ] Kaṇhâgotamakehi châ ti ||

corresponds with portions of the first and last verses of the *Anumantraṇa* on Fol. 3. This agreement shows at all events that similar verses occurred in Buddhist literature.

I trust that Dr. A. F. R. HOERNLE, the able and learned Secretary of the Society, will take the volume in hand, and give us a full account of its contents. If the Society wishes to render a real and great service to the students of Indian palaeography it will publish photo-etchings of the whole volume. Every line of the MS. is of the highest importance.

Vienna, March 14, 1891.

Die Legende von Citta und Sambhūta.

Von

Ernst Leumann.

In den *Abhandlungen des Leydener Congresses* habe ich einen Text, der den Literaturen der Buddhisten und Jinisten gemeinsam ist, nach den beiderseitigen Originalen übersetzt. Derselbe enthält die Erzählung von der Bekehrung des materialistischen Königs Pāyāsi oder Paesi. Ich bin nun in der Lage, dem bisherigen Unicum ein Gegenstück folgen zu lassen, und habe ausserdem gegründete Erwartung, dass diesem selbst wieder über Kurzem noch weitere literarische Genossen an die Seite treten werden. Es leuchtet ein, dass damit der Boden um Vieles sicherer geworden ist, auf welchem die merkwürdigen Doppelerscheinungen eine allseitige Beurtheilung und eine erzählungsgeschichtliche Verwerthung finden können. Diesmal handelt es sich um eine Legende, welche die südlichen Buddhisten unter dem Titel *Citta-Sambhūta-jātaka* unter die 550 Vorgeburtsgeschichten eingereiht haben. Man findet sie als Nr. 498 in FAUSBØLL's vortrefflicher Ausgabe jener Sammlung. Die Jaina-Literatur bietet nicht weniger als drei durchaus selbständige Recensionen. Nur zwei von diesen können aber genau genommen mit der buddhistischen Version zusammengestellt werden.

Davon ist die eine metrisch, die andere in Prosa abgefasst. Die erstere bildet das dreizehnte der sogenannten ‚Späteren Capitel'

(uttar'ajjhayaṇāiṃ);[1] sein Titel *Citta-Sambhūijja*,[2] ‚das von Citta und Sambhūta Handelnde', wird in dieser Form schon in Anga 4 aufgeführt, das mit Anga 3 zusammen als altes Reallexikon der Anlage nach dem Saṃyutta-Nikāya der Buddhisten entspricht. Die Prosa-Composition ist selbst wieder in mehrfacher Gestalt vorhanden; eine, und zwar die späteste Prākṛt-Recension, hat Jacobi dem von Devendra im Jahre 1073 A. D.[3] zu den vorgenannten Uttar'ajjhayaṇāiṃ verfassten Commentar *(vṛtti)* entnommen und sie als die erste seiner ‚Ausgewählten Erzählungen' veröffentlicht. Wenn derselben daselbst die Ueberschrift *Bambhadatta,* d. h. ‚Erzählung von Bambhadatta' zu Theil geworden ist, so wird dies zwar durch den Inhalt, kaum jedoch durch das Original gerechtfertigt: die Manuscripte geben den Titel ‚*Citta-Sambhūta-kathā*' und selbst die von Jacobi mitbenutzte Saṃskṛt-Version (die etwa aus dem 14. Jahrhundert stammen mag) setzt nur am Ende, aber nicht am Anfang für Citta-Sambhūta den andern Namen ein. Immerhin erhält derselbe eine Bestätigung von Seiten der Āvassaya-Literatur, wo wenigstens Haribhadra's aus dem Ende des 9. Jahrhunderts stammende *ṭīkā* die Erzählung zu sūtra IV, 10, 3[3] unter dem Namen *Brahmadattakathānaka* erwähnt.[4] Aehnlich verweist die um etwa ein halbes Jahrhundert ältere *Kappa-cūrṇi*[5] zu *bhāshya* VI, 229[b] (Varadhaṇuga .....) auf eine *Bambhadatta-hiṇḍī*, womit wohl eine umfänglichere Fassung der Geschichte, etwa dieselbe, welche Haribhadra an der angezogenen Stelle[6] unter *tac-*(Brahmadatta-)*carita* versteht, gemeint ist.

[1] Diese tragen ihren Namen wohl mit Bezug auf die im Canon den Hauptheil von Anga 6 bildenden ‚Gleichnisscapitel' (nāy'ajjhayaṇāiṃ), denen sie im Inhalt nicht sehr ferne stehen.

[2] Ind. Stud. XVII, 45.

[3] nava-kara-hara-vatsare: Jacobi gibt irrthümlich ein um 50 Jahre späteres Datum.

[4] Als Beispiel nämlich zu dem Worte niyāṇa: Weber, Cat. II, 740, 17; vgl. weiterhin S. 120, Note 1.

[5] Mit den Worten jahā Bambhadatta-hiṇḍīe Varadhaṇueṇaṃ saya-veso uddio.

[6] Brahmadatta-kathānakam yathā tac-carite. Auch Saṅghadāsa-gaṇi's Vasudeva-hiṇḍī wird nämlich von Malayagiri in der Nandī-ṭīkā (Ed. p. 229) unter der Bezeichnung Vasudeva-carita citirt.

So wenig wie die genannte cūrṇi theilt Haribhadra den Wortlaut der Erzählung mit; auch dessen Vorlage, die Avassaya-cūrṇi, bietet weiter nichts als den Namen ‚Bambhadatto'. Nur die eine auch in der Kappa-cūrṇi gemeinte Episode wird von der cūrṇi und von Haribhadra's *ṭīkā* zu Āv.-niry. IX, 63, 9[a] und 64, 2[a] flüchtig gestreift, indem in den beiden Strophen durch die Stichworte *amacca* und *amacca-putta* darauf hingedeutet wird.

Dagegen lässt sich nun glücklicherweise von Devendra aus in der Uttarajjhayaṇa-Literatur die Erzählung noch durch verschiedene Phasen zurückverfolgen: da steht zunächst neben dem vṛtti-Verfasser ein Śānty-ācārya, dem wir die *ṭīkā* verdanken, hinter beiden die *cūrṇi*, und hinter dieser wieder das *bhāshya*, welch letzteres freilich als metrischer Memorialtext nicht wie die anderen Quellen den Wortlaut, sondern nur die Stichworte geben wird. Die hier genannte Schriftenreihe ist in der Jaina-Literatur so sehr eine typische Erscheinung, dass wir, gestützt auf die in parallelen Textgruppen gemachten Wahrnehmungen, voraussetzen zu dürfen glauben, die *cūrṇi* und das *bhāshya* werden, erstere in Prosa und letzteres in Versen, im Allgemeinen dasselbe enthalten, was uns in der *ṭīkā* geboten wird. Wir sind genöthigt, uns vorläufig mit einer solchen Annahme zu behelfen, weil von der *cūrṇi* bisher kein Manuscript nach Europa gelangt und vom *bhāshya* vielleicht überhaupt keines mehr vorhanden ist. Unsere Voraussetzung wird dem Zweifel annähernd entrückt durch die Thatsache, dass Śānty-ācārya's Arbeit sich durchaus an die *niryukti* hält, welche nothwendig auch dem *bhāshya* und der *cūrṇi* zum Ausgangspunkt gedient haben muss. Gegenüber diesen vier Trägern der Uttarajjhayaṇa-Tradition (*niryukti* — *bhāshya* — *cūrṇi* — *ṭīkā*) nimmt nun Devendra's *vṛtti* eine ganz besondere Stellung ein. Sie verziert, im Gegensatz zur *ṭīkā*, die meisten Erzählungen mit Ausschmückungen, namentlich mit metrischen Einlagen aller Art, gibt ferner (zu Utt. IX) von den vier Pratyekabuddha (*patteyabuddha*) anstatt kurzer Andeutungen weitläufige Lebensgeschichten unter Berufung auf die *pūrva-prabandhāḥ*,[1] und erzählt schliesslich (zu Utt. XVIII und XXII f.)

[1] Jacobi, *Ausgew. Erz.* p. 55, 10.

Legenden von verschiedenen Propheten *(titthayara)*, Weltherrschern *(cakkavaṭṭi)* und ähnlichen Personen (*Baladeva* etc.), über welche in *niryukti* und *ṭīkā*, also wohl auch in *bhāshya* und *cūrṇi*, nichts Biographisches zu lesen ist. Bei diesen Abweichungen kann es sich wohl zweifellos nur um Zuthaten Devendra's, nicht etwa um Weglassungen Śānty-ācārya's handeln. Im Allgemeinen wird das, was beim Erstern allein vorliegt, nicht zur eigentlichen Uttarajjhayaṇa-Tradition gehört haben, sondern anderswoher entnommen und nachträglich mit jener vermengt worden sein. Damit ist nicht gesagt, dass Devendra's Zugaben — mit Ausnahme der rein rhetorischen — weniger Anspruch auf Alterthümlichkeit hätten, noch dass sie gar freie Erfindungen wären. Vielmehr scheint es höchst wahrscheinlich, dass sie in letzter Linie auf den vierten Theil des Dṛshṭivāda zurückgehen, der neben anderen Legendenkapiteln *(gaṇḍiyāo)* solche über die *titthayara*, *cakkahara* (= *cakkavaṭṭi*), *Baladeva* und wohl auch über die *pacceya-buddha* enthalten hat. Texte, welche direct oder indirect auf jenen *gaṇḍiyāo* beruhten, wird Devendra unter seinen *pūrva-prabandhāḥ* verstanden haben. Śānty-ācārya würde uns also, wenn wir nicht irren, die reine Uttarajjhayaṇa-Tradition enthüllen, Devendra dagegen eine Vermischung derselben mit Dṛshṭivāda-Legenden.

Die hiemit gekennzeichnete Verschiedenheit oder Doppelheit der Ueberlieferung berührt nun auch unsere Prosa-Version der Legende von Citta und Sambhūta. Und zwar skizzirt in diesem Fall schon der Niryukti-Text zwei ganz getrennte Versionen, von denen Śānty-ācārya die erste seiner hier auffälligerweise in Saṃskṛt gehaltenen Darstellung zu Grunde legt, während er über die zweite (*niry.* v. 399—403), da eine ergänzende Tradition fehle, nichts zu sagen weiss. Möglicherweise ist diese zweite Fassung diejenige, welche der Legende in der Dṛshṭivāda-Tradition eigen gewesen ist: die *cakkahara-gaṇḍiyāo* müssen nämlich sicherlich über den Bambhadatta, da dieser dem System nach die Reihe der zwölf *cakkahara* (Weltherrscher) beschliesst, irgendwelche Angaben enthalten haben. Wie dem auch sei — die erste *niryukti*-Version könnte schliesslich auch

unecht, das heisst eigentlich eine *bhāshya*-Version sein, die nachträglich erst in den *niryukti*-Text eingestellt worden wäre — jedenfalls ergibt sich aus der Doppelrecension in der alten Uttarajjhayaṇa-Ueberlieferung und aus der zu vermuthenden Version im Dṛshṭivāda, woneben die blossen Verweise in der Āvassaya- und Kappa-Literatur nicht in Betracht kommen, dass die Prosa-Fassung unserer Legende in mindestens zwei verschiedenen Traditionen des Jaina-Canons Bürgerrecht besessen und also zum ältern Sagenbestand desselben gehört hat. Damit erklärt sich auch das allgemeine Schwanken des Inhalts in Einzelheiten: Devendra's ausführliche Darstellung entfernt sich nämlich in vielen Punkten beträchtlich von jeder der beiden in der *niryukti* angedeuteten Fassungen. Immerhin stimmen, wie aus der vierten Note zu Seite 112 und aus den beiden Noten zu Seite 118 hervorgeht, die paar oben aus älteren Werken gegebenen Erwähnungen zu allen erreichbaren Versionen. Eine andere in Cūrṇi und Ṭīkā zu Av. viii, 1, 6 gegebene Anekdote, die einen ‚Sohn Bambhadatta's betrifft, findet sich nicht vor und scheint überhaupt keinen Zusammenhang mit der Bambhadatta-Sage zu haben.

Wenn nach diesen Darlegungen die Prosa-Redaction der Sage als Ganzes verhältnissmässig spät niedergeschrieben worden ist, so muss sie doch der Hauptsache nach älter als die metrische sein, da sie von derselben, wie aus der nachfolgenden Besprechung entnommen werden mag, entschieden vorausgesetzt wird. Wie alt nun aber jene ungefähr ist, das ergibt sich daraus, dass zwischen der *niryukti* (als der ersten Erklärungsarbeit) und den Uttarajjhayaṇāiṃ (denen ihrer literarischen Ursprünglichkeit wegen die Bezeichnung sūtra zukommt) einige Jahrhunderte zu liegen scheinen. Wir werden es also mit einem Product zu thun haben, das eher vor als nach dem Anfang unserer Zeitrechnung abgefasst ist. Dies ist um so zweifelloser, als dasselbe auch anderwärts im Canon vorausgesetzt wird: man findet nämlich in Jīvābhigama iv, 2 (Ed. fol. 284[b]) in einer Aufzählung von fünf Männern, die in die Hölle gekommen sein sollen, als letzten unsern Bambhadatta, der, wie in Uttarajjh. xiii und im Kathānaka dazu, ausdrücklich als ‚Sohn der Culaṇī‘ charakterisirt ist.

Nunmehr liegt uns ob, auch noch die Fundstelle der dritten jinistischen Recension bekannt zu geben. Die zwei Strophen, welche sie enthält, sind in einem Paralleltext zu der ebengenannten *niryukti*, in dem zum Āvaśyaka gehörenden Urcommentar gleichen Namens (Āvaśyaka niry. ix, 32³ und 32⁴) überliefert. Die zugehörige Prosa — diese Recension hat nämlich, wie wenige andere Jaina-Erzählungen, die den Jātaka und einigen Pancatantra-Geschichten eigenthümliche Compositionsform — ist der *cūrṇi*, die zum Āvaśyaka gehört, einverleibt und von da auch in die betreffende *ṭīkā* (von Haribhadra) übergegangen. Es handelt sich hier um eine freie Variirung des ursprünglichen Legendenstoffes, indem das Freundschaftsverhältniss desselben in ein Feindschaftsverhältniss umgekehrt ist. Wir lassen daher, da durch die kühne Wendung natürlich auch der übrige Inhalt in Mitleidenschaft gezogen ist, vorläufig diese dritte Jaina-Recension gänzlich bei Seite, indem es uns bei der Wiedergabe und Besprechung der Legende wesentlich um Feststellung ihrer Grundform zu thun ist.

Für das Folgende empfiehlt es sich, zur Bezeichnung der buddhistischen und jinistischen Paralleltexte die Abkürzung B und J einzuführen; ein dem letzten Buchstaben beigefügtes s soll andeuten, dass die sūtra- (oder metrische), ein k, dass die kathānaka- (oder Prosa-)Fassung gemeint sei; um die auf eine *niryukti* zurückgehende dritte Version zu charakterisiren, werden wir uns bei eintretender Gelegenheit der Abkürzung J[n] bedienen.

Für denjenigen, dem die Gedankenwelt der Legende fremd sein sollte, sei vorausgeschickt, dass die Weltanschauung Indiens schon vor dem Auftreten der Religionen Buddha's und Mahāvīra's dazu neigte, das Postulat der sittlichen Weltordnung zeitlich sowohl rückwärts wie vorwärts zu verfolgen. Nicht blos was aus dem Menschen nach dem Tode wird, ist durch sein sittliches Verhalten im gegenwärtigen Leben bedingt; sondern dieses Dasein selbst hat wieder seine Bedingungen in der Vergangenheit. Im Christenthum ist bekanntlich der zweite Gesichtspunkt gänzlich ausser Acht gelassen:

dagegen theilen ihn die Hebräer mit den Indern. Während er von jenen aber in durchaus verständiger, durch die Vererbungslehre der Neuzeit wissenschaftlich bestätigter Weise vorgetragen wird — man sehe besonders das Buch Hiob und die Stelle, nach welcher ‚die Sünden der Väter sich an Kindern und Kindeskindern rächen' — hat der Inder in seiner phantastischen Denkweise, dieser geistigen Schwester der grossartig-üppigen Tropenvegetation, sich ein System ausgedacht, das der objectiven Wahrheit gänzlich entbehrt: er hat das Dogma von der Seelenwanderung erfunden, welches gleichzeitig über das Leben vor der Conception wie über dasjenige nach dem Tode, d. h. über die Bedingungen wie über die Folgen des Einzellebens, die willkommensten Phantasien auszugestalten erlaubte. Darnach gibt es eine ideelle Stufenreihe von Wesen, welche die zur Hölle Verdammten ebenso wie Thierwelt, Menschheit und Götter in sich fasst. Jede Einzelexistenz denkt sich der Inder als Glied einer Kette von Daseinsformen, die alle geniessen oder verbüssen, was vorhergehende Glieder geleistet oder verschuldet haben, die ferner diesem Vergeltungsprincip entsprechend höhern oder tiefern Daseinsclassen angehören und innerhalb dieser mehr oder weniger glückliche Individuen repräsentiren. Das Causalverhältniss, welches die Wesen der ganzen Reihe verknüpft, ist also ein rein ethisches und hat seinen Grund in der ‚Thatensaat', wie sich in Uebereinstimmung mit der brahmanischen Philosophie J. 24 poetisch ausdrückt. Das Bewusstsein des Einzelnen dagegen ist in jener Kette kein zusammenhängendes, gilt überhaupt (ganz im Gegensatz zur deutschen Philosophie, welche aus dem ‚Ich' Alles und Jedes gemacht hat) dem Inder nur als ein accidenteller Factor. Damit gibt man sich in befriedigender Weise Rechenschaft darüber, dass das Individuum sich im Allgemeinen an die Vorstufen seines Daseins nicht erinnert. Immerhin stellt sich zuweilen eine solche Erinnerung bei sittlich dem Endziele nahe Gekommenen ein; d. h. es ist gewiss ebenso oft und mehr in Indien als in unserm kühlern Europa der Fall vorgekommen, dass nervöse (namentlich durch Askese überreizte) Personen die Phantasmen der Dogmatik in Visionen und allerlei maniacalischen Zuständen wirklich

erschaut, über Erlebnisse in frühern Existenzen eine subjective Gewissheit erlangt haben. In der That bildet eine zwei Genossen gemeinsame Erinnerung an Vorgeburten den Kernpunkt unserer Legende: sie veranlasst, dass die im letzten Dasein getrennten Freunde, ein Konig und ein Asket, sich aufsuchen und finden, worauf der letztere den König auch für die Weltflucht gewinnen will, welche allein den Menschen aus der Daseinskette befreien, ihn vor der Wiedergeburt behüten kann, indem sie jeden Thatendrang ersterben lässt und damit den Wiedereintritt einer Vergeltung unmöglich macht. Mögen nämlich gute Handlungen auch lobenswerth sein und sich durch Lebensglück in einem menschlichen oder göttlichen Dasein belohnen, Endzweck bleibt doch — das ist ein zweites gemein-indisches Dogma — die Erlösung oder das Verwehen (Nirvāṇa), wie es die beiden Religionen auch heissen. In diesem pessimistischen Grundzug berührt sich die indische Religiosität mit der christlichen, nur dass diese, von dem Gefühl ausgehend, die Welt für böse erklärt, während jene vom Verstand geleitet in der Welt eine Täuschung sieht, womit wiederum der hebräische Standpunkt, der das Motiv der Vergänglichkeit so mannigfach variirt, gestreift wird.

Es mag nun, unter Kürzung der prosaischen Partien, der Inhalt der Legende in Uebersetzung folgen. Wir suchen den Ueberblick über das Verhältniss von B zu J zu erleichtern, indem wir J^k neben die erste Hälfte von B, die ebenfalls in Prosa abgefasst ist, setzen und die 35 Strophen von J^s den 28 Strophen des zweiten Theils von B entsprechen lassen. Zur Wiedergabe der poetischen Theile sei bemerkt, dass derselbe Wechsel der Versmaasse auch in den Orginalen sich findet: B v. 6, 9, 12—14 und 28 sind Sloken; ebenso J^s 4—9, 16, 28 f., während 1—3 das Āryā-Metrum bieten; alles Uebrige sind Indravajrā-Strophen.

B 1. Zwei Caṇḍāla-Jungen, Citta und Sambhūta, musiziren vor den Thoren von Ujjenī und werden ihrer niedern Abkunft wegen vertrieben. Da gehen sie, sich für Brahmanen ausgebend, zu einem berühmten Lehrer in Takkasilā. Sie verrathen sich aber durch gemeine Ausdrücke und werden wiederum vertrieben. Auf den Rath eines Wohlmeinenden leben sie darauf als Asketen im Walde. = Jk 4.

Jk 1. Zwei von vier Hirten, die ein im Walde verirrter Asket in den Orden aufgenommen hat, empfinden Ekel (ob widerlichem) und werden deshalb, nachdem sie erst ein göttliches Dasein erlangt haben, als Zwillingsknaben eines Brahmanen und einer Sclavin wiedergeboren; sie erliegen, als sie einmal im Walde schlafen, dem Biss einer Schlange.

B 2. Nach dem Tode werden sie als ein Rehpärchen am Ufer der Nerañjarā wiedergeboren. Bald tödtet dieselben ein Jäger mit einem einzigen Wurf.

3. Bei der Wiedergeburt treten sie am Ufer der Nammadā als ein Adlerpärchen auf und fallen gleichzeitig wieder einem Jäger zum Opfer.

Jk 2. Wiedergeboren als ein Rehpärchen auf dem Berge Kālinjara werden sie von einem Jäger mit einem einzigen Pfeil getödtet.

3. Im folgenden Dasein finden sie als zwei wilde Gänse gemeinschaftlich wieder durch einen Jäger ihren Tod.

= B 1. Jk 4. Hierauf werden sie zusammen geboren von der Frau eines Caṇḍāla-Häuptlings und bekommen die Namen Citta und Sambhuta. Durch den in Ungnade gefallenen Minister Namui, den ihr Vater im Hause verbirgt, aber nachträglich wegen Ehebruchs fortjagen muss, erhalten sie Unterricht und die ganze Stadt Benares ist voll des Lobes über ihre musikalischen Leistungen. Doch wird ihnen mit der Zeit das Betreten der Stadt verwehrt, indem ihre Neider dem König hinterbringen, dass sie die Einwohner verdürben. Bei einem Fest aber schleichen sie sich wieder ein und verrathen sich, da sie ihr Frohlocken nicht unterdrücken können, durch ihre herrliche Stimme. Wiederum

= B 1. Jk 4. vertrieben und unmuthig über den Fluch ihrer gemeinen Abkunft ziehen sie fort nach Süden. Auf einem Berge treffen sie einen Asketen, der sie von ihrem Vorhaben, sich durch einen Sturz den Tod zu geben, zurückbringt und ihnen die Weihe ertheilt.

5. Als Asketen wandernd gelangen sie dann nach Hatthinapura. Hier wird Sambhūta von Namni, der mittlerweile in dieser Stadt Minister geworden ist, erkannt und unter Misshandlungen verjagt. In heftigem Zorn beschwört er der Stadt Unheil, so dass der König hilfeflehend zu ihm kommt. Er beschwichtigt sich dann, nachdem auch Citta zur Beherrschung des Zornes gemahnt hat. So wird denn Namui, den der König ihnen zur Strafe überantwortet, von den beiden freigegeben. Sambhūta aber verfällt, als bei einem weiteren Besuche des Königs dessen Gemalin ihm in frommer Andacht zu Füssen fällt, trotz der Warnungen seines Genossen, dem Verlangen, in einem späteren Dasein König zu werden[1] (um auch ein solches Weib zu besitzen).

B 4. Nunmehr erscheint der eine nach der Wiedergeburt als Pfarrerssohn, Namens Citta, in Kosambī, der andere als Prinz Sambhūta in Kampilla.

Jk 6. In der That erfolgt, nachdem er zusammen mit Citta eine göttliche Existenz verlebt hat, seine Wiedergeburt als Prinz Bambhadatta in Kampilla, während Citta als Kaufmannssohn in Purimatāla auftritt.

Jk 7. Der Prinz hat erst alle Schattenseiten seiner Lebensstellung durchzukosten: Lebensgefahr von Seiten eines Regenten, Flucht, Verfolgung, Aufenthalt in der Wildniss.[2] Durch die Rettung eines Mädchens vor einem

[1] Ein weltlicher Wunsch dieser Art heisst *niyāṇa* (*nidāna*).

[2] Alles dies im Original sehr ausführlich; bei Schilderung der Lebensgefahr wird ein Anlehen beim Epos gemacht: aus *MBh.* I, Adhy. 141—151. Hier steht auch die Stelle, auf die sich *Kappa-bhāshya* und *-cūrṇi* (s. oben Seite 112 Note 3) und *Āvaśyaka-niry.* IX, 63. 9 und 64, 2 beziehen.

brünstigen Elephanten[1] erwirbt er sich schliesslich Ansehen in der Fremde und zieht dann zurück in die Heimat, wo er mit Unterstützung von Freunden seines Vaters das ihm vorenthaltene Königthum siegreich erobert.

B 5. Der erstere erinnert sich der drei vorhergehenden Daseinsformen, der letztere besinnt sich nur auf die erste derselben. Während Citta als Asket im Himālaya lebt, gelangt Sambhūta nach des Vaters Tode zur Herrschaft. Fünfzig Jahre später kommt Citta in den Park der Hauptstadt, um den König zum Asketenleben zu bewegen. Er meldet sich an, indem er durch einen Knaben bei Hofe eine Strophe vortragen lässt, die auf zwei vom König beim Regierungsantritt mit Bezug auf ihre frühere Bruderschaft gesprochene Verse die Antwort gibt.

Jk 8. Bei Gelegenheit eines Gesanges erinnert sich Bambhadatta seines früheren Daseins

. . . . . . vgl. Jk 7.

Um den damaligen Genossen ausfindig zu machen, lässt er eine halbe Strophe,[2] die auf ihr früheres Zusammensein Bezug nimmt, öffentlich ausrufen mit der Zusage, dass, wer sie ergänze, das halbe Königreich erhalte. Citta, der Asket geworden und in den Park der Hauptstadt gekommen ist, schickt die Ergänzung[3] durch einen Mann an den Hof.

Jk 9. Der König besucht ihn, ist aber dessen Mahnungen zu Trotz nicht für die Weltflucht zu gewinnen, so dass der Asket allein von dannen zieht.

10. Späterhin wird Bambhadatta auf Anstiften eines Brahmanen, den er sich zum Feinde gemacht hat, durch einen Ziegenhirten seiner Augen beraubt,[4] und da er hiernach nur noch auf Rache sinnt, kommt er in die Hölle.

---

[1] Ein sehr bekanntes Erzählungsmotiv: *Kathās.* XXVII. 169—176 (*Pañcat.* II, 4. FRITZE's Uebers., p. 205) etc.

[2] = Js 5—7, aber ganz kurz und in Saṃskṛt.

[3] = Js 8, aber kürzer und in Saṃskṛt.

[4] Die Stelle ist eine Nachahmung der Erzählung zu *Uttarajjh.* v. 8

B v. 16. . . .

das vom König verkündete Strophen-Paar.

B v. 1. Des Menschen Tugend bringt ihm Früchte,
kein Werk ist je allhier vergebens;
so seh' Sambhūta ich im Lichte:
Verdienst schuf ihm das Glück des Lebens.

v. 2. Des Menschen Tugend bringt ihm Früchte,
kein Werk ist je allhier vergebens:
doch ob auch Citta so erreichte,
wie ich, Belohnung seines Strebens?

J[s] 1. Abkunft-Fluch-beladen fühlt
Weltliches Begehren
Ein Asket, und er erzielt
Königliche Ehren.
2. Seinem Bruder wird indessen
Besseres zu Theil:
Er ist nicht auf Glück versessen,
Sucht im Glauben Heil.

(Ganz kurze Wiedergabe des Inhalts von Jk 4—6.)

3. In Kampilla treffen sich
Citta und Sambhūta,
Und die zwei erzählen sich,
Wie sich lohnt das Gute.
4. Bambhadatta der Männerhort
Ehrt den Bruder und spricht das Wort:
5. Einst als Brüder einander ergeben,
Einer besorgt um des Andern Leben.
6. Waren wir Sclaven, des Jägers Beute,
Wilde Gänse, Caṇḍāla-Leute.

(Zusammenfassung des in Jk 1—4 Erzählten.)

7. Götter sodann in himmlischen Welten,
Eh wir uns jetzt zu einander gesellten.
8. Citta: Dennoch waren wir nun geschieden;
Denn Du erstrebtest ein Glück hienieden.
9. Bambh.: Wahrem, Reinem[1] strebte ich zu.
Dafür bin ich belohnt; doch Du?

10. Des Menschen Tugend bringt ihm Früchte
Kein Werk ist je allhier vergebens;
Ich habe alles, was ich möchte,
Verdienst schuf mir das Glück des Lebens.

---

[1] Dass Citta und Sambhūta als Asketen besonders Wahrheit und Reinheit *(sacca-soya)* anstrebten, wird in Jk 5 nicht gesagt; *soya-vāiṇo (śauca-vādinas)*, ‚Reinheit als oberste Tugend pflegende Asketen' werden im *Kalpa-* und *Niśītha-bhāshya* öfter erwähnt; wir erfahren deren Theorie aus dem Munde eines Bekenners in *Nāy'ajjh* (s. p 111 Note 1) v. ed. p 570 ff.

Citta's durch den Knaben gesandte Antwort:

B v. 3. Des Menschen Tugend bringt ihm Früchte,
kein Werk ist je allhier vergebens;
gewiss, auch Citta so erreichte,
wie Du, Belohnung seines Strebens.

v. 4. König: Bist Du's? Du kennst ihn? weisst von Citta
Durch der Erzählung Wiederhall?
Willkommner Gast in unsrer Mitte,
Du seist zur Stunde mein Vasall!

v. 5. Knabe: Nicht ich bin jener, nur die Kunde
Von Deinem Freund ward mir zu hören
Im Park aus eines Mönches Munde:
Er sandte mich, Du würd'st mich ehren.

v. 6. König: Auf denn! Wagen seien geschirrt!
Und Elephanten mit Kette und Gurt!

v. 7. Die Trommeln, Pauken lasst mir schallen!
Die Frauenwagen macht bereit!
So will ich gleich zur Stätte wallen,
Die uns der Heilige geweiht.

Beim Asketen angekommen spricht er:

v. 8. Ein Freudestrahl hat mir geleuchtet,
Als Deine Botschaft ich vernahm;
Nun hat sich auch mein Blick befeuchtet,
Seit ich in Deine Nähe kam.

v. 9. Nimm Dir den Sitz und das Wasser den Füssen,
Künde uns, wie wir Dich weiter begrüssen

v. 10. Ein schmucker Wohnsitz sei Dein eigen
Und Frauen mögen um Dich sein;
Lass mich Dir jede Gunst bezeigen:
Mein Königreich, es sei auch Dein!

J[5] 11. Citta: Sieh' Du, Sambhūta, denn im Lichte.
Es sei verdient Dein Glück des Lebens.
Doch wisse: Citta auch erreichte,
Wie Du, Belohnung seines Strebens.
12. Mit tiefem Sinn und weisen Worten
Belehrt sich der Asketen-Orden
Und mahnt zum Guten aller Orten;
So bin auch ich Asket geworden.

13. Sambh.: Siehst Du fünf Zinnen freundlich grüssen?
Wo ist solch Wohnhaus weit und breit?
Nimm den Palast um zu geniessen,
Was Reichthum und das Land Dir beut.
14. Mit Tanz, Gesang und Saitenspiele
Erfreu' Dich eine Frauenschar!
Genüsse locken Dich so viele,
Ein Mönch missfällt mir ganz und gar.

B v. 11. Citta: Des Bösen Lohn sah ich mit Bangen,
Und sah auch, was des Guten Lohn;
Drum hab' ich nimmermehr Verlangen
Nach Hab und Gut und einem Sohn.
v. 12. Sind uns auch hundert Jahre[1] gegeben,
Bald doch dorrt wie ein Halm unser Leben.
v. 13. Was soll Erwerb und Spiel mit dem Tande,
Söhne und Weib! Dies alles sind Bande.
v. 14. Lösen wollt' ich, die mich beengten.
Was soll Erwerb dem Todbedrängten!

B v. 15 =

v. 16. Einst so gemein, dann Jägers Beute, }
Adler dann, sind wir Männer heute. } . . . .

[1] Wörtlich ‚zehn Altersstufen zu je zehn Jahren'.

J^s 15. Da sprach, weil früher schon sein Freund,
Zum lustberückten Männerhort,
Im Glauben eifrig, wohlgemeint
Aus Mitleid Citta dieses Wort:

16. Tanz und Gesang sind Tändelei'n,
Schmuck ist Last und Lust bringt Pein.

17. Nicht das ist gut, was Einfalt liebt,
Die Lust, die stets nur Schmerzen bringt,
Nein, was der Mönch entsagend übt,
Indem er jede Gier bezwingt.

. . . . . J^s 18. O König, die gemeinsten Leute
Sind jene vom Caṇḍāla-Schlag.
Wir waren solche, und es scheute,
Wer uns gesehen haben mag.

. . . . . J^s 6.

J^s 19. Von keinem waren wir gelitten,
Erfuhren stets nur Spott und Hohn,
Verstossen in Caṇḍāla-Hütten:
Jetzt ernten wir der Guten Lohn.

20. Dich, König, seh' ich nun im Lichte:
Verdienst schuf Dir das Glück des Lebens;
Den Hang zu eitler Lust vernichte!
Entsagung sei Dir Ziel des Strebens!

21. Wer hier versäumt die fromme That,
Begreifend nicht des Lebens Wahn,
Der trauert, wenn der Tod sich naht,
Und er fürs Jenseits nichts gethan.

22. Wie hier ein Löwe die Gazelle,
So packt am Schluss der Tod den Mann:
Dann sind die Eltern nicht zur Stelle,
Kein Bruder nimmt sich seiner an.

B v. 17—20 =

B v. 21 =

B v. 22 =

B v. 23. Jedoch, wie Mutter oder Vater
Dem Sohne einen Rath gewähren,
So magst Du mich, verehrter Pater,
Was einst zum Heil mir diene, lehren.

B v. 24—26 =

J 23. Nicht theilen sich ins Leid Gespielen,
Verwandte nicht, noch Sohn und Schnur;
Er hat sein Leid allein zu fühlen:
Vergeltung folgt dem Thäter nur.

24. Die Seinigen mit Schrank und Schrein
Und Haus und Hof lässt er zurück;
Als Thatensaat nur wartet sein
Im Jenseits Unglück oder Glück.

25. Sobald die Leiche sie dem Feuer
Des Scheiterhaufens übergeben,
Vertrauen, die ihm einst so theuer,
Schon einem andern an ihr Leben.

. . . . 26. Hin geht das Leben immerfort,
Das Alter männerbleichend naht:
Pañcāla-König, hör' das Wort:
Begehe keine Freventhat!

. . . . . . 27. König: Wohl glaub ich's, Dich so sprechen hörend,
Auch mir ist die Gefahr bekannt;
Doch lockt die Lust so sehr bethörend,
Dass unsereiner sie nicht bannt.

28. Einst sah fürstliche Macht ich prangen
Und mich ergriff ein weltlich Verlangen;
29. Reue empfand ich keine und nun
Bin ich verblendet in lüsternem Thun.

(Hinweis auf Jk 5 Schluss.)

. . . . 30. So sieht im Sumpf ein Elephant
Das Ufer, doch erreicht er's nicht:
Auch ich bin von der Lust gebannt
Und kann nicht geh'n den Pfad der Pflicht.

31. Citta: Die Zeit enteilt! es geht zur Rüste!
Und Menschen, die sie heimgesucht,
Verlassen bald die süssen Lüste,
Wie Vögel Bäume ohne Frucht.

. . . . 32. Citta: Wenn Du zu schwach zu sein vermeinst,
So wirke edel, doch als Fürst,
Und mild und fromm, dass Du dereinst
Als Gott geboren werden wirst.

B v. 27. Wenn Frauen Dich zu Liebesscherzen
Verführen wollen, wanke nicht!
Denk' vielmehr dieses Spruchs im Herzen
Und sag' ihn jenen ins Gesicht:
v. 28. ‚Fürst jetzt, einst aber — sagt das Gerücht —
War ich ein hündingesäugter Wicht.'

B Prosa-Schluss. Hiermit nahm Citta Abschied und ging zum Himalaya um der Askese zu leben. Der König folgte ihm ebendahin, nachdem er seinen ältesten Sohn in die Herrschaft eingesetzt hatte. Er wurde von Citta in den Orden aufgenommen und gelangte beim Tode mit ihm in den Himmel Brahman's.

Was zunächst die Fassung der obigen Legende betrifft, so ist, wie man sieht, J^k erzählend und J^s dramatisch, während B beide Kunstformen verbindend, einen erzählenden ersten Theil in einen dramatischen zweiten übergehen lässt. Die Verschmelzung der zwei verschiedenen Compositionsarten ist in B dabei durchaus in Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Literaturcharakter der Jātaka-Sammlung, welcher die Legende daselbst angehört; ebenso ist auch die getrennte Verwendung beider ein bezeichnendes Merkmal der Jaina-Literatur, welche einerseits in den meisten Anga und in den Kathānaka nur Erzeugnisse der erstern Gattung und andererseits in den Uttarajjhayaṇāiṃ, sowie in einigen andern Texten (Anga 2; Āvaṣyakaniry. VI etc.) nur solche der letztern Art bietet. Man bemerkt, dass darnach die Fassungen von J (J^k und J^s) den europäischen Anforderungen der Aesthetik besser genügen, und wird die metrische Darstellung so ziemlich unserer frommen Ballade gleichsetzen können: Einheit von Zeit und Ort sind erreicht, indem das zeitlich Frühere nicht geschildert, sondern nur von der Gegenwart aus kurz erwähnt wird. Diese aristotelisch mustergiltige Anlage ist nun aber in Indien wie überall nicht diejenige, welche geschichtlich zuerst auf-

J^s 33. So willst Du denn am Leben hängen
Von der Besitzeslust umgarnt;
Vergeblich wär' es mehr zu drängen:
Ich geh' und habe Dich gewarnt.

34. Pancāla-König Bambhadatta
Befolgte nicht des Mönches Wort;
Weil Hang zur tiefsten Lust er hatte,
Kam er zum tiefsten Höllenort.
35. Doch Citta ganz der Lust entsagend
In edlem Wandel sich gefiel;
Des höchsten Mönchthums Bürde tragend,
Erreichte er das höchste Ziel.

---

tritt; die Sagen des Veda zeigen vielmehr, wenn sie überhaupt eine kunstvolle Behandlung erfuhren, stets jene Vermengung von prosaischen und poetischen Theilen, welche den buddhistischen Legenden aller Art eigen ist und ihnen ein so alterthümliches Gepräge verleiht. Der gewöhnliche Verlauf der Erzählungsthatsachen schien dem Dichter Anfangs noch nicht bedeutungsvoll genug, um ihn in ein metrisches Gewand einzukleiden; mit wenigen Ausnahmen wurde nur Rede und Gegenrede dieses Schmuckes für würdig erachtet. Sonach wird die Einleitung von J^s — drei Strophen, die in B fehlen — ein Werk des jinistischen Bearbeiters sein, womit er die Legende aus der ursprünglichen Doppelform zu einem in unserm Sinne einheitlichen Kunstproduct umschuf. Man beachte, dass gerade auch jene drei Strophen nicht in den gewöhnlichen beiden Versmaassen der Legende, sondern im Āryā-Metrum gedichtet sind. Da nun dieses in der Literatur später als die andern Metren auftritt, so ist die spätere Abfassung von J^s 1—3 doppelt erwiesen.

Man ist versucht, den metrischen Gesichtspunkt weiter zu verfolgen und ausser der Ārya auch den Śloka, soweit er in unserer Legende zur Verwendung kommt, für unursprünglich zu halten. Da

diese Strophen-Gattung aber schon von Alters her in Gebrauch war, so ist an sich ihr Auftreten im vorauszusetzenden Urtext der Legende nicht befremdlich; auf alle Fälle können Śloken demselben nur abgesprochen werden, wenn sie sonst irgendwie verdächtig sind. Dies ist anscheinend der Fall mit J^s 28 und 29, da die Strophen J^s 27 und 30 in B unmittelbar aufeinanderfolgen. Ferner liegt es nahe, anzunehmen, dass ausser den drei Āryā-Versen auch noch die Śloken J^s 4—9 zu der vom jinistischen Bearbeiter verfassten Einleitung gehören. Allerdings müsste er wenigstens einen Śloka (J^s 6) schon im Urtext vorgefunden und nur in andern Zusammenhang gesetzt haben, da derselbe auch in B erhalten ist. Die Stelle (hinter v. 15), welche ihm diese Recension zuweist, glauben wir deshalb für die ursprüngliche halten zu müssen, weil J^s am selben Ort eine Strophe (J^s 19) gibt, welche zweier erklärender Wiederholungen[1] wegen nicht alt überliefert, sondern eben wohl ersatzweise für den umgestellten Śloka eingefügt zu sein scheint. Man wird andererseits anerkennen müssen, dass der Jaina-Dichter den Śloka in der Einleitung selbständig und glücklich verwandte, und dass wir, von ihr ausgehend, seine Anordnung für die ältere halten müssten, wenn das Vollkommene an sich diesen Anspruch erheben könnte. Wir haben aber ja eben gerade umgekehrt schon den Vorzug in der Gesammtanlage von J^s gegenüber B zu Ungunsten der Zeitfrage auffassen müssen. So wird denn auch ferner noch nebst der Einleitung (J^s 1—3 und 4—9) auch der Schluss (J^s 34 und 35) auf Rechnung des jinistischen Verfassers zu setzen sein. Ja wir werden seinem Genius auch die in B gänzlich fehlende Mittelpartie (J^s 20—25) zu verdanken haben, in welcher der Mönch, mit einer Wiederholung beginnend, so beredt und ergreifend — es sind die schönsten Strophen des Ganzen — den König an den Tod gemahnt.

Ob der Dichter seine Eigenart blos durch Zusätze, nicht auch durch Kürzungen zum Ausdruck gebracht hat? Wir würden es nicht wissen können, wenn uns J^k nicht zu Hilfe käme. Denn daraufhin

---

[1] $19^b = 18^d$ und $19^c = 18^c$.

allein, dass B im Eingang das Motiv von der Strophen-Ergänzung bietet, würden wir dasselbe noch nicht dem Original zuschreiben dürfen. Man möchte eher denken, es wäre aus Volkserzählungen, die es in mehrfacher Form variiren, nachträglich in die Legende aufgenommen worden. Da aber J^k dasselbe sammt der Botensendung ebenfalls kennt und nur hinsichtlich der zu ergänzenden Strophe mit B nicht übereinstimmt, so haben wir es hier mit einer ursprünglichen Episode der Legende zu thun. Warum der jinistische Dichter sie ausser Acht liess, ist unschwer zu errathen: sie dient als populäres Erzählungselement nur dazu, die Aufmerksamkeit vom sittlichen Inhalt der Legende abzulenken, den Eintritt des allein wichtigen Dialoges zwischen König und Mönch hinauszuschieben. Dass der Sūtra-Verfasser seinen Stoff nicht blos dichterischer, sondern auch ernster als der buddhistische Erzähler auffasste, zeigt ja überdies der Schluss. Oder ist es auch da der Dichter, nicht der Moralist, welcher fühlte, dass die Legende einen für den König ungünstigen Ausgang haben müsse? Wir mögen die Entscheidung auf sich beruhen lassen, da in letzter Linie die sittlichen und dichterischen Anforderungen sich treffen müssen.

Auch hier haben wir also wieder stillschweigend angenommen, dass B die Urlegende unverändert und anspruchslos nacherzählt. Um die Berechtigung dieses Vertrauens zu prüfen, wenden wir uns nunmehr zum Wortlaut der beiden Fassungen. Zu einem Vergleich können dabei natürlich nur diejenigen Verse herangezogen werden, welche doppelt vertreten sind, also

sechs Indravajrā-Strophen [B v. 1, 3, 15, 20, 21, 22 = J^s 10, 11, 18, 26, 27, 30] und ein Śloka [B v. 16 = J^s 6].

Mögen dieselben auch noch so sehr an beiden Orten übereinstimmen, verschiedene Lesarten finden sich selbstverständlich viele, und gerade diese sollten zu einer Werthschätzung hinsichtlich der Ueberlieferungstreue die sicherste Handhabe bieten. Wenn an manchen Stellen eine Aenderung im Ausdruck gleichberechtigt sein mag, so gibt es eben doch unter den Abweichungen auch Fälle, in denen nur die eine Lesart richtig sein kann, und die andere daraus verderbt sein muss.

Mit Bezug auf J⁵ nimmt man nun folgendes wahr:

Der Śloka hat einen metrischen Fehler, welcher sich mit Hilfe von B berichtigen lässt: statt *āsī* ‚waren' wird *āsīmo* oder *āsīmu* ‚waren wir' einzusetzen sein, eine Form, die dem Jaina-Prākṛt beinahe gänzlich abhanden gekommen ist, so dass denn auch die Parallelbildung *āsimo* im vorhergehenden Śloka vom Commentar falsch als Doppelwort *āsi mo* aufgefasst wird.[1]

In J⁵ 10 lautet die zweite Zeile eigentlich:

Die That, verübt, gibt keine Rettung.[2]

Dass diese Worte im Munde des Königs einfach undenkbar sind, ist sofort klar. Der Commentar nimmt denn auch an, dass die Strophe mit den beiden folgenden zusammen (J⁵ 10—12) die Antwort des Mönches bilde, womit natürlich die Schwierigkeit nur verschoben ist, da die dritte und vierte Zeile von J⁵ 10 nur vom König gesprochen sein können. Das Räthsel löst sich durch einen Blick auf B[3]: der alterthümliche Genitiv *kammanā* und das seltene Adverbium *mogham* ‚vergebens' waren Ursache genug, um ein Missverständniss hervorzurufen; und zwar beruht dieses wegen des Gleichklangs von *mokkha* und *mogham* offenbar auf dem Gehör und hat in Anlehnung an jenes fehlerhafte Substitut (*mokkha* ‚Rettung') bei der Beliebtheit der These von der Rettungsunmöglichkeit[4] keine andere Gedankenrichtung nehmen können.

Nachdem so das Wesen der in Frage stehenden Strophe klargelegt und sie dem Commentar zu Trotz dem König gesichert worden ist, ergibt sich nunmehr auch eine Bestätigung der früher geäusserten Vermuthung betreffs der Sloken J⁵ 4—9: wenigstens der letzte derselben kann nämlich unmöglich aus dem Original stammen, da sein Schluss mit der Frage ‚Doch Du?', welche der zweiten Hälfte

---

[1] ‚*mo' iti āvām dvāv api* . . . . . *āsva*'. Ob auch in Uttar. XIV, 20ᵇ *akāsi mohā* etwa auf *akāsimo hu* zurückweist?

[2] *kaḍāṇa kammāṇa na mokkha atthi*

[3] *na kammanā kiñcana mogham atthi.*

[4] ‚Ohne dass alle That verbüsst ist, gibt es keine Rettung' schärft zum Beispiel Aṅga 10 an mehreren Stellen ein.

von B v. 2 entspricht, keine Fortführung der königlichen Worte gestattet; auch ist er durch den Wortlaut so sehr mit dem vorhergehenden Śloka (J^{s} 8) verknüpft, dass er nicht etwa hinter J^{s} 10 verlegt werden könnte. Die Einleitung hat also, so glücklich sie als Exposition ist, die richtige Anknüpfung nicht vollständig gefunden. Zwar wird die einförmige Wiederholung von B v. 2 durch Hereinnahme der Frage in den Śloka (J^{s} 10, Schluss) umgangen; aber der Autor hat sich, was nach den Regeln der Poetik die einzig zulässige Lösung gewesen wäre, nicht dazu verstehen können, auch die ursprüngliche Eingangsstrophe (J^{s} 10 = B v. 1) fallen zu lassen: künstlerische Verarbeitung und Treue gegenüber dem Original sind nicht zum Ausgleich gekommen.

Die dritte Zeile von J^{s} 11 hat im Vergleich mit B einen geringfügigen aber nicht zu bestreitenden Vorzug: *Cittaṃ pi jāṇāhi* muss richtig sein, während die Lesart in B *(Cittaṃ vijānāhi)* ihr Entstehen einer lässigen Articulation verdankt.

Der Schluss von J^{s} 11 bietet eine den Sinn nicht berührende Abweichung.[1] Gegen diese ist einzuwenden, dass sie die Partikel *ya* in überflüssiger Weise verwendet, einen Consonanten in etwas befremdlicher Weise verdoppelt[2] und den Wortlaut an denjenigen des Anfangs der nächsten Strophe anlehnt,[3] so dass die ursprüngliche Lesart von hier aus eine Aenderung erfahren haben mag. Wem die drei Verdachtgründe nicht zulänglich genug erscheinen, der beachte, dass trotz der Verschiedenheit der Lesarten J und B wiederum eine auffallende Lautähnlichkeit verrathen,[4] die einfach zu der Annahme zwingt, dass nur der eine Wortlaut echt und der andere verhört ist. Sieht man sich aber vor diese Alternative gestellt, dann kann nach dem Gesagten das Urtheil keinen Augenblick im Zweifel sein.

[1] 11^{d}: *iddhī jui tassa vi ya ppabhūyā*

[2] Man könnte blos etwa B v. 11^{c} *attanam eva patisañña-missaṃ* vergleichen, für den Fall nämlich, dass man zur Beschwerung der fünften Silbe die Verdoppelung des *p* hier für metrisch geboten hält: doch hat an derselben Versstelle vor einer Casur B noch zweimal (v. 10^{b} und 27^{b}) und ferner Uttar. XII XIV je einmal eine Kürze

[3] 12^{a}: *mahattha-rūvā vayaṇa-ppabhūyā.*

[4] J: *vi* ya *ppabhūyā*, B: ya*th i* 'pi *tuyham.*

In J[s] 18 macht zunächst die Wortstellung der ersten Zeile,[1] metrisch betrachtet, einen weniger vortheilhaften Eindruck.[2] In der zweiten Zeile begegnet man wieder einem Verderbniss, bei dem ganz genau wie in einem schon behandelten Falle ein archaischer Genitiv im Spiele ist: für *dipadā kaniṭṭhā* ‚bipedum infima (gens)' steht hier *duhao gayāṇaṃ,* was wir, des Commentars haltlose Erklärung[3] ausser Acht lassend, nur ‚der beiderseits Gehenden' übersetzen können. Dass eine solche Ausdrucksweise, wo es sich um ‚zweifüssige Wesen' handelt, nur ein schlechter Nothbehelf sein kann, leuchtet ein. Beachtet man noch, dass *dipada* ‚zweifüssig' im Jaina-Prākṛt *dupaya* lautet, so erhellt, dass *duhao* eine frühprākṛtische und nicht mehr verstandene Grundform *dupadā* ‚bipedum' vertritt, und, um wenigstens den ursprünglichen Sinn leidlich zu retten, eine Aenderung des folgenden im Zusammenhang entbehrlichen Wortes *kaniṭṭhā* veranlasst hat.

Wie steht es nun aber mit der zweiten Hälfte[4] von J[s] 18? Dass die mittleren Zeilen[5] der folgenden Strophe eine erklärende Wiederholung derselben seien, haben wir schon festgestellt, und diese müsste also eben der dadurch verrathenen Erklärungsbedürftigkeit wegen aus dem Original entnommen sein. Wir finden nun aber in B blos das alterthümliche Verbum *avasiṃha* wieder, das uns in Verbindung mit dem schon bei Besprechung des Śloka Gesagten dazu verhilft, für die sinnlose Partikel *ya* die Personalendung *ma* einzusetzen und also *vasima* zu lesen. Im Uebrigen aber berührt sich hier der Wortlaut von J und B blos noch in den Synonymen *caṇḍāla* und *sovāga*

[1] *narinda! jāi ahamā narāṇaṃ;* dagegen B: *jāti narānaṃ adhamā, janinda!*

[2] Die Zeilen beginnen nämlich in B wie in J nur in einem Drittel aller Fälle mit einer Kürze.

[3] Ed. p. 410, 2: (*sā jātir*) ‚*dvayor api āvayor* (*gatā*' *prāptā*, ‚*gaṇaṃ*' *iti vākyālaṃkāre*

[4] *jahiṃ vayaṃ savva-jaṇassa vessā*
vasī ya sovāga-nivesaṇesu 18

[5] 19[b]: *vasī hāma sovāga-nivesaṇesu*
19[c]: *savvassa logassa duganchaṇijjā*

vucchāma umschreibt *vasī ya* (*vasima*) und *duganchaṇijjā* (*jugupsanīyau*) erklärt *vessā* (*dveshyau*), welch letzteres Wort noch von Bhadrabāhu (in Avaśyaka-niryukti II, 58) verwendet wird.

(*śvapāka*), ja B klingt eher noch an den Anfang von J^s 19 an.[1] Unter diesen Umständen ist es unmöglich, die Entstehungsgeschichte der Textänderungen in diesem Falle weiter zu verfolgen. Nur das Eine kann noch gesagt werden, dass der Schluss von J^s 19 nicht gerade für die jinistische Recension einnimmt: ‚jetzt ernten wir der Guten Lohn' ist zwar offenbar der Sinn der Zeile, aber in Wirklichkeit ist der Wortlaut zu unbestimmt,[2] um echt zu sein: er könnte vielmehr etwa den Schluss des Śloka B v. 16 wiedergeben wollen und so andeuten, dass auch J denselben an dieser Stelle gekannt hat.

J^s 26 bietet in der ersten Zeile eine Abweichung, der wir in der Uebersetzung zögernd gefolgt sind. Nach B müsste es heissen:

‚Hin geht das Leben, kurz von Dauer'.

Es handelt sich um eine recht unscheinbare und doch vielsagende Variante: statt *appamāyu* in B gibt J *appamāyaṃ*. Wenn die letztere Form richtig ist — der Commentar versteht sie auf alle Fälle nicht[3] — so kann sie nur das alte Adverbium *á-pramādam* ‚unablässig' fortsetzen, welches im Atharva-Veda mehrere Male vorkommt und dabei die Verba ‚schützen, fliessen, leuchten' näher bestimmt. Wem es Freude macht, unerwartet scheinbar gänzlich verschollene Ausdrücke noch in vereinzeltem Gebrauch vorzufinden, der muss sich, wenn wir so jene Form für einen vedischen Sprachrest erklären, beinahe sagen: es wäre zu schön, um wahr zu sein. In der That ist andererseits an der Lesart *appamāyu* nichts auszusetzen: Das Gegenstück *dīhamāyu* ‚lang von Dauer' ist in der Jaina-Literatur häufig genug anzutreffen:[4] aber schliesslich ist gerade deswegen nicht abzusehen, warum *appamāyu*, wenn es ursprünglich im Liede vorkam, hätte unverständlich werden und den Wortlaut eines vergessenen Ausdruckes annehmen müssen. Zudem darf die Seltenheit einer Spracherscheinung

[1] B v. 15^c: *sakehi kammehi su-pāpakehi*
J^s 19^b: *tīse ya jāii u pāviyāe.*

[2] J^s 19^d: *ihaṃ tu kammāi pure kaḍāiṃ* 19; wörtlich: ‚jetzt aber die früheren Werke'; man ergänze ‚belohnen sich uns'.

[3] *‚jīvitam' āyu(r ‚a)pramaṇaṃ' yathā syat tathā karmabhir mṛtyave ‚upanīyate'*

[4] Z. B Uttar. XIV, 7^b.

nicht von vorneherein zu sehr gegen sie einnehmen; finden wir doch, dass zum Beispiel das erste Wort unserer Verszeile, *upanīyatī* (B) oder *uvaṇijjaī* (J) in der vorliegenden Anwendung durchaus nur dem buddhistisch-jinistischen Sprachgebrauch angehört und in den übrigen Literaturen Indiens ganz andere Bedeutungen gezeitigt hat. Die Singularität bleibt dieselbe und ist ausserdem auch eine in lautlicher Hinsicht, wenn die Form etwa (als Intensivum *upan-īyate*) zusammen mit dem von Oldenberg[1] besprochenen Terminus *upan-āyikā* auf die Wurzel *i* zurückgehen sollte, was trotz des Participiums *upanīta*[2] die im Jātaka selbst gegebene Umschreibung mit *upa-gacchati*, sowie einige vedische Wendungen[3] nahe zu legen scheinen.

Gibt uns die Strophe auch weiter noch Veranlassung, hier J auf Kosten von B in den Vordergrund zu stellen? Genau genommen entspricht hier derselben nur Strophe 20, wir haben aber die drei vorhergehenden (B v. 17—19) unübersetzt gelassen, da sie fast genau denselben Wortlaut wie jene haben. Sind nun etwa alle vier (B v. 17 bis 20) nur verschiedene Lesarten einer und derselben Grundstrophe, oder liegt eine bestimmte Absicht in der Wiederholung, so dass diese allenfalls schon der Urlegende eigen gewesen sein könnte? Auf alle Fälle ist sie nicht zu verwechseln mit Wiederholungen anderer Art, die darin bestehen, dass in Antithesen, Antworten oder Einwänden (wie zum Beispiel in B v. 1—3, J[s] 10 und 11: Uttar. xiv, 24 f.) gewisse Wendungen wieder aufgegriffen werden. Während Letzteres zur dichterischen Kunstübung aller Völker gehört, kann dies von der blossen Vervielfältigung einer Strophe, wobei weiter nichts als ein oder zwei Ausdrücke abwechseln, nicht behauptet werden. Das Geleier ist aber weder den Buddhisten noch den Jinisten fremd; es in unserem Falle für überliefert und nicht für eine Variantenreihe

[1] *Zeitschrift für vergl. Sprachf.* xxvii, 280 f.

[2] Dhammapada v. 237 *upanīta-vayo* ‚dessen Jugend entschwunden ist‘, Jāt. Nr. 501 v. 16 *upanītasmiṃ jīvite* ‚als das Leben zu Ende ging‘, J[s] 21 *maccu-muhovanīe* ‚dem Rachen des Todes sich nahend‘.

[3] RV x, 39, 8 *jaraṇā́m upéyúshaḥ*, AV. vi, 32, 3 *úpa yanti mṛtyúm*. Freilich handelt es sich hier, wie übrigens auch im letzten Beispiel der vorhergehenden Note, nicht um das blosse Verbum ohne jede Accusativ-Bestimmung.

zu halten, bestimmt uns folgende Ueberlegung. Erstens liegt nichts Undeutliches vor, was zu eigentlichen Varianten hätte Veranlassung geben müssen. Sodann zeigt eine Zuziehung ähnlicher Strophenwiederholungen aus anderen Vorgeburtsgeschichten, dass dieselben nicht ohne einen literarischen Zweck zur Verwendung kommen, vielmehr in schmucklosester Weise die Eindringlichkeit von Worten irgendwelcher Art charakterisiren sollen: so finden wir zum Beispiel anderwärts, dass drei Strophen,[1] in denen jemand ein klagendes Ehepaar nach der Ursache seines Leides frägt, gänzlich gleich lauten bis auf das eine Wort ‚trauert', für welches jedesmal ein anderes Synonym gewählt wird. Schliesslich kommt unserer Auffassung ein Rückblick auf früher Gesagtes zu statten. Wir haben kein Bedenken gehabt, jene dichterischen Mahnungen, die in J gerade hier vor der Strophe J^s 26 = B v. 20 eingeschoben sind, dem jinistischen Redactor als seine eigenste Leistung zuzuschreiben. Eine bestimmte Veranlassung, sie anzubringen, haben wir indessen nicht vorgefunden, während eine solche doch bei den Zuthaten am Anfang und Ende des Textes zu Tage lag. Was gibt sich nun ungezwungener als die Vermuthung, dass eben die vierfache Einförmigkeit es war, die den Jaina-Dichter zu einer Aenderung bestimmte? Sie musste ihm bei seiner kunstsinnigen Bearbeitung als ein zu unbeholfenes Mittel erscheinen, um dadurch die Fortgesetztheit der Bekehrungsversuche zum Ausdruck zu bringen: er ersetzte also die ersten drei Variationen durch Eigenes und Besseres, gerade wie er ja auch an einer anderen Stelle unseren Darlegungen gemäss eine Wiederholung vermieden zu haben scheint.

An J^s 27 ist Mehreres auszusetzen. Die erste Zeile[2] leidet, wie der Schluss von J^s 19, an einer Unvollständigkeit der Ausdrucksweise. Auch die folgende Zeile[3] hat keinen rechten Zusammenhang und gibt ausserdem, wahrscheinlich in Folge einer Lautumstellung, statt

[1] Jāt. Nr. 504 v. 5—7

[2] *ahaṃ pi jānāmi jahĕha, sāhū.*

[3] *jam me tumam sāhasi vakkam eyam:* die folgenden beiden Zeilen lauten:
bhogā ime sanga-karā havanti
je dujjayā, ajjo, amhārisehiṃ 27.

bhāsasi das Synonym *sāhasi*, das zu der späten Wurzel *sāh* (*sās*) gehört. Wenn es schliesslich in der letzten Zeile heisst, dass die Lust *dujjaya* ‚schwer zu besiegen‘ sei, während dafür in B *duccaja* ‚schwer aufzugeben‘ steht, so ist dies anscheinend eine tadellose Variante, die in der That auch sonst mehrfach[1] auftritt. Da aber überall in verwandten Wendungen, die eine Verbalform gebrauchen,[2] vom ‚Aufgeben‘ und nicht vom ‚Besiegen‘ die Rede ist, so ist auch über sie der Stab gebrochen.

Ein Blick auf J' 30 veranlasst schliesslich noch eine leichte Verschiebung in dem bisher für die Ursprünglichkeit der buddhistischen Recension sehr günstigen Ergebniss unserer Vergleichung. B braucht nämlich in der entsprechenden Strophe zweimal die Form *vyasanno*, die nach J in *'vasanno* zu verbessern ist, und ferner bieten nicht weniger als drei Zeilen eine Länge in der siebenten Silbe, die sonst fast ausnahmslos die Kürze begünstigt. Beide Fehler sind so auffällig, dass man sich die Frage vorlegt, warum sie entstehen konnten. Indessen dürfte es in diesem Falle schwer sein, sich in befriedigender Weise Rechenschaft darüber zu geben.

Im Vorstehenden sind nun freilich noch lange nicht alle Varianten besprochen. Indessen können die übrigen das Gesammturtheil, welches der Leser sich nunmehr gebildet haben wird, in keiner Weise beeinflussen; sie sind entweder gleich gut oder gleich schlecht, wie zum Beispiel die veränderte Wortstellung in J' 10^a = B v. 1^a, 2^a, 3^a oder das letzte Wort in J' 26^b = B v. 20^b. Auch der Umstand, dass der in J' 32 ausgesprochene Gedanke von B weiter ausgeführt und auf drei von uns nicht besonders übersetzte Strophen (v. 24—26) vertheilt ist, gibt zu keiner Bemerkung Veranlassung. Es genügt uns, aus dem beiderseitigen Lautbestand ersehen zu haben, dass wir mit Recht auch in solchen Compositionsfragen, die durch sich selbst keine Erledigung zuliessen, B im Allgemeinen für ursprünglicher als J gehalten haben.

---

[1] Z. B. Uttar. XVI, v. 13 f.

[2] J' 20^c, 32^a, 33^a. Uttar. XIV, 32, 34, 35, 37, 40, XVIII, 34, 41, 49 etc. etc.

Hiezu kommt nun noch, dass J^k der ganzen Erzählung eine zweite anhängt, die ihr als Gegenstück dienen soll: die zwei anderen der vier Hirten, von denen die Einleitung der jinistischen Prosabearbeitung (J^k 1) spricht, sollen nach verschiedenen Wiedergeburten ihrerseits zwei Asketen geworden sein, welche einmüthig der Welt entsagten und auch ihre Umgebung zu bekehren vermochten. Die ganzen Erlebnisse dieses zweiten Brüderpaares werden auch in J^s unmittelbar hinter der Citta-Sambhūta-Legende[1] behandelt: allein von einem eigentlichen Zusammenhang der beiden frommen Dichtungen ist daselbst nicht die Rede. Zwar ist gewiss ebenfalls mit Absicht die zweite hinter die erste gestellt oder, wenn sie nicht vorher für sich bestanden haben sollte, einfach hinzugedichtet worden, aber eine thatsächliche Anknüpfung ausser der ideellen fehlt durchaus, und es bleibt deshalb auf sich beruhen, ob hier J^k nachträglich auf eigene Faust eine Personalbeziehung ausgeklügelt hat oder ob in J^s eine solche, wie etwa das Strophenergänzungsmotiv, unterdrückt worden ist. Auf alle Fälle zeichnen sich sowohl J^s als J^k gegenüber B durch dieses Seitenbild aus. Nach all dem Gesagten wird wohl niemand dasselbe für eine ursprüngliche, in der buddhistischen Literatur verloren gegangene Beigabe zu der Legende halten, sondern es dürfte vielmehr zu den namentlich in J^k hervortretenden ausschmückenden Zuthaten gehören, welche jinistische Erfindungsgabe und Erzählungslust gezeitigt haben schon lange bevor der uns wesentlich als schöngeistig-sittlicher Charakter bekannte Dichter seine metrische Bearbeitung[2] schuf.

Auch in der ferneren Entwicklung der Literatur des Jinismus kann man beobachten, wie ab und zu ältere Erzählungen weiter ausgesponnen werden.[3] Es ist keine Erfindung der Neuzeit, wenn zu einem Roman, der eigentlich fertig ist, noch eine Fortsetzung geschrieben wird.

[1] Unter dem Titel *Usuyārijja* als Uttarajjh. xiv.

[2] Uttar. xiii und xiv.

[3] Z. B. erhält die Athletengeschichte der Āvasyaka-niry. (xvii, 6, 1) im Commentar zu Uttar. iv, 1 einen zweiten Theil.

Selbst die willkürliche Umkehrung des Themas, Ersetzung von Liebe durch Hass — man möchte sagen eine literarische Variation in Moll — finden wir, wie schon angedeutet, bei den Jinisten in Verbindung mit unserer Legende. Man lese, was in J^n aus derselben geworden ist:

Ein Schiffer Namens Nanda setzte Leute über den Ganges. Auch ein Mönch Namens Dhammarui kam so im Schiff hinüber. Die Anderen bezahlten, was es kostete, und gingen: er aber wurde (da er als Mönch natürlich kein Geld bei sich führte) angehalten. So verstrich die für den Almosengang festgesetzte Zeit. Trotzdem liess der Schiffer ihn nicht gehen. Da er nun auf dem Flusssand bei der Hitze von Durst gequält und immer noch nicht frei gegeben wurde, ward er zornig und brannte den Mann nieder mit dem magischen Gift, das er in seinem Blick besass. Derselbe wurde sodann in einer Halle[1] als Hauskuckuck[2] wiedergeboren. Der Mönch kam auf seinen Wanderungen zu dem (betreffenden) Dorf und ging, nachdem er Speise und Trank empfangen hatte, um sein Mahl einzunehmen, zu der Halle. Da sah ihn der Vogel und wurde beim blossen Anblick von Zorn erfüllt. Als der Mönch sich zum Essen anschickte, liess er etwas auf ihn fallen und machte es wiederum so, als derselbe zur Seite ging. So konnte dieser nichts zu sich nehmen. Schliesslich schaute er den Vogel an (und sagte:) ‚Wer ist denn dieser, der das Loos des Schiffers Nanda verdient!' Und er brannte ihn nieder. Derselbe wurde darauf als wilde Gans im ‚todten Ganges' wiedergeboren — der Ganges nimmt nämlich bei seinem Eintritt ins Meer jedes Jahr einen andern Weg und das frühere Flussbett heisst man (jeweils) den ‚todten Ganges'. Der Mönch kam (mittlerweile) während des (kalten) Māgha-Monats (in welchem der Wasserstand am geringsten ist) im Gefolge einer Karawane ebendahin. Kaum hatte ihn der Vogel gesehen, so liess er, die Flügel ausbreitend, etwas in den Wassertümpel[3] fallen. Auch da vernichtet, wurde er als Löwe auf dem Berge

[1] Oder Schule: *sahā* (in der *vritti* mit *janôpadeśa-śālā* wiedergegeben)

[2] *ghara-koila.*

[3] Wörtlich ‚ins Wasser'.

Anjana wiedergeboren. Als der Mönch (wiederum) mit einer Karawane an ihm vorbeikam, erhob er sich und die Karawane stob auseinander; ihn aber liess er nicht los und wurde so (ebenfalls) niedergebrannt. Hernach in Benares als Idiot wiedergeboren, belästigte er mit Andern seiner Art den Mönch auf seinem Almosengange. Dieser, zornig geworden, brannte ihn (nochmals) nieder. Nun wurde er König ebendaselbst und, indem er sich seiner thierischen Daseinsformen erinnerte,[1] verkündete er, um den Gegner, falls dieser auch jetzt wieder ihn tödten sollte,[2] ausfindig zu machen, eine unvollständige Doppelstrophe[3] mit der Zusage, dass der sie Ergänzende die Hälfte des Königreichs erhielte.

[Strophe. niry. IX. 32[3] und 32[4]a]: Schiffer Nanda, ein Kuckuck im Hause,
Wilde Gans, ein Leu auf dem Berge,
Thor in Benares und König allhier.

Selbst die Kuhhirten erfuhren dies. Auch der Mönch, der auf seinen Wanderungen dahin gekommen war und eine Einsiedelei bezogen hatte, hörte die Worte durch den Parkwächter und als er ferner auf seine Frage hin vernommen hatte, mit welcher Zusage sie vom König verkündet worden seien, sagte er: ‚Ich will sie ergänzen:

Wer die erschlagen ist ebenfalls hier.‘[4]

Jener ging und trug dies dem König vor. Da dieser darüber in eine Ohnmacht fiel, schlugen sie den Mann, worauf er rief: ‚Lohnt man den Dichter mit Schlägen? Ich bin nicht schuld;[5] das unselige Ding[6] ist mir von einem Mönch zugesteckt worden.‘ Der König, wieder zu sich gekommen, wehrte ihnen und frug: ‚Von wem?‘ Er sagte: ‚Von einem Mönch.‘ Da schickte der König Leute (zu diesem

---

[1] *jāim sambharai, savvāo tiriya-jāio sarai.*

[2] *cintei: jai sampayam mārei to sampayam phiddau tti tassa jāṇaṇā-nimittam.*

[3] *samassā (samasyā).*

[4] Oder ‚Wer deren fünf hat erschlagen ist hier‘ nach der unten mitzutheilenden Variante.

[5] *ahaṃ na yāṇāmi.*

[6] *loyassa kali-karaṇḍo eso.*

mit den Worten): ,Wenn Du erlaubst, so will ich Dich verehren.' So ging er hin und wurde ein frommer Laie. Der Mönch aber erlangte, nachdem er gebeichtet und Reue empfunden, die Vollendung.

Die vorstehende Uebertragung von J^n ist eine gänzlich unverkürzte und mag also in ihrer Einfachheit eine Vorstellung davon geben, wie J^k in der ältesten Fassung, welche ja auch, wie die Prosa von J^n, in einem *cūrṇi*-Text stehen muss, daselbst etwa lauten wird. Durch weitgehende Kürzung haben wir oben übrigens selbst schon den Inhalt von J^k auf den muthmasslich ursprünglichen Umfang reducirt. Die beiden Strophen von J^n sind Umformungen von J^k 6 und 7, wie die Gegenüberstellung des Wortlautes noch deutlicher als die Uebersetzung zeigen wird.

J^k 6. *dāsā Dasaṇṇe āsī,*	J^n v. 1. *Gangāe nārio Nando,*
miyā Kālinjare nage,	*sabhāe ghara-koilo,*
haṅsā Mayanga-tīrāe,	*haṅso Mayanga-tīrāe,*
caṇḍālā Kāsi-bhūmie ¦	*sīho Anjaṇa-parvae* ¦
7. *devā ya devalogammi*	v. 2. *Bāṇārasīi baḍuo,*
āsi amhe mahiḍḍhiyā.	*rāyā etth' eva āhio.*
esā no chaṭṭhiyā jāī	*eesiṃ ghāyago jo u*
aṇṇamaṇṇeṇa jā viṇā ¦	*so etth' eva samāgao*[1]

Eine Halbzeile ist also an beiden Stellen dieselbe. Ferner stimmen die Localisirungen (mit denen wir die Uebersetzung der Strophen auch früher absichtlich nicht beschwert haben) in zwei Fällen mit einander überein, nur dass sie auf verschiedene Wiedergeburten vertheilt sind: *Kāsi* ist nämlich ein anderer Name für Benares; der Gebirgsname *Anjaṇa* aber ist offenbar unter Ablösung von *Kāl'* (schwarz) aus *Kālinjara* hervorgegangen, indem dieses eine dialektische Bezeichnung des Berges *Kālanjara* ist, — oder vielmehr *Anjana* kann die richtige Kurzform eines Bergnamens sein, der im Saṃskṛt eigent-

---

[1] Die letzten beiden Halbzeilen lauten in Ms C, das ich ebenso wie die derselben Lesart folgende *vṛitti* Bendall's Freundlichkeit verdanke:

eesiṃ ega-sesāṇaṃ ghāyao ettha āgao

lich *Kālâñjana* lauten sollte: die vorauszusetzende Dialektform *Kālañjana* wäre frühzeitig nicht mehr als Zusammensetzung empfunden worden und hätte deshalb zu *Kālañjara* verderbt und dergestalt in das Saṃskṛt aufgenommen werden können. Die hier ausgesprochene Möglichkeit wird zur Gewissheit dadurch, dass in der übrigen Literatur der Añjana-Berg in der That wegen seiner dunklen Farbe berühmt ist und dem weissen Himālaya gegenübergestellt wird;[1] ferner aber dadurch, dass in B an Stelle des Kālinjara-Berges der *Nerañjarā*-Fluss genannt ist. Dieser heisst nämlich bei den nördlichen Buddhisten *Nairañjanā*, zeigt also ebenfalls *n* für das *r* in der letzten Silbe. *Ner'* aber kann für *Nel'* stehen, welches (= Saṃskṛt *nīla*) ein dialektisches Aequivalent von *Kāl'* ist. Was ist also wahrscheinlicher, als dass *Kālinjara* und *Nerañjarā* eigentlich Synonyma sind und in B und J ganz wie *caṇḍāla* und *sovāga* an einer früher besprochenen Stelle sich berechtigter Weise vertreten können. Nur das Eine scheint Bedenken zu erregen: *Kālinjara* bezeichnet einen Berg, *Nerañjarā* einen Fluss. Nun kommt aber neben *Añjana* auch die Namensform *Añjanā-giri* ‚Añjanā-Berg' vor, eine Femininform, die als Gebirgsbezeichnung unerhört ist: es hat also der Fluss, der bekanntlich, dem indischen Sprachgeist gemäss, nothwendig weiblich benannt ist, dem Berge, welchem er entspringt, seinen Namen gegeben.

Nachdem wir so innerhalb der Jaina-Literatur drei verschiedene Versionen derselben Legende kennen gelernt haben, darf gewiss der Hoffnung Raum gegeben werden, dass auch bei den Buddhisten ausser der besprochenen Version sich noch irgend eine Nachahmung oder eine Parallelschöpfung werde finden lassen; allermindestens darf man im Canon des nördlichen Buddhismus etwas dem Citta-Sambhūta-Jātaka Entsprechendes erwarten. Aber noch mehr!

Da uns in der Legende, wie schon in der Einleitung bemerkt worden ist, keine specifisch buddhistischen oder jinistischen Anschauungen begegnen, so mag es auf einem Zufall beruhen, wenn

[1] Pañcat. (So) I, 7. 11 f (*Boehtl. Ind. Spr.*[2] 7324 und 3468).

die Legende sich nicht auch anderwärts vorfindet. Sie könnte ebenso gut von brahmanischen Mönchen erzählt worden sein: ja es gibt sogar zwei oder drei Stellen in unseren Recensionen,[1] welche als fast verwischte Spuren auf einen brahmanischen Ursprung derselben hindeuten könnten.

Man hat aus dem Vorhergehenden entnehmen mögen, dass die beiden Fassungen, welche Buddhismus und Jinismus der Legende gegeben haben, in Bezug auf Wiedergabe der vorauszusetzenden Grundform sich genau so wie die beiderseitigen Sprachen zu einander stellen: das jinistische Prākṛt, zwar ein ebenso selbständiger Dialekt wie das Pāli der Buddhisten, ist diesem doch in der lautlichen Entwicklung um einen merklichen Schritt vorausgeeilt. Es müsste also wohl die vorausgesetzte brahmanische Form, die etwa im vedischen Purāṇa oder Itihāsa gestanden haben könnte, sich zu unseren abgeleiteten Fassungen ungefähr so wie das Saṃskṛt zu den beiden genannten Idiomen verhalten.

So viel von der Legende als solcher. Legenden aber sind überall oft nur religiöse Einkleidungen von Volkssagen. In welchem Umfang diese Thatsache für Indien Giltigkeit hat und was für Wandlungen daselbst, der Sprachentwicklung vergleichbar, stattgefunden haben, dies zu untersuchen, würde hier zu weit führen. Immerhin vermögen wir zum Schlusse unserer Betrachtung den Gedanken nicht zu unterdrücken, dass auch die Citta-Sambhūta-Legende aus einer weltlichen Erzählung umgebildet sein könnte. Lösen wir die religiösen Beigaben ab, so bleibt das Sichwiederfinden von zwei Freunden vermittelst eines Spruches. Eine altindische Erzählung, welche diesen Stoff zum Ausgangspunkt gehabt hätte, würde der Anlage nach mit Kālidasa's Sakuntalā-Sage, die den Ring als Wiedererkennungsmittel zwischen Ehegatten verwendet, nahe Berührung gehabt haben.

---

[1] J·9 Anfang [,Wahrem, Reinem'] und B Schlusssatz [,Himmel Brahman's']; ferner vielleicht der Ausdruck ,Thatensaat' in J·24ᶜ, welcher vom Commentar wieder falsch verstanden wird: *sa-kammabīo avaso payāi* — *sa-karmabījo* [nach dem Comm. *sva-karma-dvitīyo*] *'vaśaḥ prayāti*.

On Indian metrics.

By

Hermann Jacobi.

In his review[1] of OLDENBERG's work, *Die Hymnen des Rigveda*, Mr. GRIERSON has adverted to a development of Hindu metrics in support of a metrical theory advocated by OLDENBERG and others, viz. that the *ictus* or emphasis with which certain syllables of a line were originally pronounced, resulted in fixing the quantity of these syllables, and that even if in exceptional cases the quantity of a certain syllable was other than required by the rule, the *ictus* which was on that syllable, sufficed to preserve the rhythm. Thus the Gâyatrî has usually a double iambic ending, e. g.

agnim île pŭrōhĭtāṃ.

According to this theory it was metrically accented: —

agnim île puróhitám.

As the metrical accent according to this theory constituted the rhythm, such irregular lines as

babhrave nu svătăvăsē
kratvâ dakshasyă răthĭām
martasya devĭ ăvăsāḥ

having the same metrical accent as the usual form viz. *svatávasé*, etc., still preserved the rhythm of the Gâyatri.

This rhythmical theory suits and explains pretty well the facts of Greek metrics, and as the *ictus* or rather the difference between

[1] *Ind. Ant* 1890, p. 286 ff

arsis and thesis, is actually a fundamental point in Greek music, we are no doubt entitled to base an inquiry into the origin of Greek metres on the rhythmical accent as WESTPHAL and ROSSBACH have done with much success. It is no more than may be expected that European scholars, trained in the school of classical philology, should apply the same theory to Indian metrics, and that this has been done by nearly all who have written on the subject, is a well known matter of fact.[1]

Now I have repeatedly objected to this method of dealing with Indian metrics for the simple reason that we have no direct proof of, or testimony as to, the existence of the distinction of arsis and thesis based on the ictus or emphasis either in Indian metrics or in Indian music. As the original link between musical accentuation and metrics had been forgotten even in Greece, the silence of Indian metricians on this point has no great weight in deciding the question at issue. But we should expect to find Hindu music proving the correctness of the rhythmical theory. The nearest analogon to what is *time*[2] in European music, is the *tâla* of the Hindus. But this *tâla* is defined as the measuring of time. It is not indicated by, and based on, emphasizing certain notes as in European music, but is indicated or rather measured by the beating of the tom-tom which accompanies the musical performance and merely serves to keep the proper time. This is a radical difference and all to the point. Its effect will have been felt by all who have heard European melodies sung by Hindus. Although they may produce the correct notes in the correct time, still their delivery sounds strangely weak, and almost insipid, because the Hindus, unaccustomed to our musical system, do not *emphasize* the tones which have the musical accent or *ictus*. There-

---

[1] The most elaborate treatise of this kind is by Dr. RICHARD KÜHNAU: *Die Trishṭubh-Jagatî-Familie. Ihre rhythmische Beschaffenheit und Entwickelung.* Göttingen 1886.

[2] The reader must be warned not to understand the term *time* in its literal meaning, but in the technical meaning, viz. as that which in music regulates not only the time, but also the rhythm.

fore, be cause the distinction of arsis and thesis, as far as has been made out as yet, does not exist in Hindu music where it should have continued to exist, though it might have fallen into oblivion in metrics, I maintain that it is against all principles of science to explain Indian metres by a rhythmical theory which is based on the distinction between arsis and thesis.

Let us now examine the facts which Mr. GRIERSON adduces in support of the rhythmical theory, and see whether he interprets them aright. Since the time of Kêsab Dâs, i. e. in all classical Hindî dating from 1580 A. D., the Chaupâî metre contains four lines each of which consists of 16 instants (or *morae*) devided as follows: 6+4+4+2. But practically such a line may be differently divided, viz. 6+6+4, the last four instants almost invariably forming a spondee. But, for instance in Mâlik Maḥammad's writings, who flourished in 1540 A. D., "we meet continually, instead of the final spondee, a final iambus, so that there are 15, not 16, instants in a line. The scheme then becomes 6+6+3 (iambus)

6(1+1+1+2+1) 6(2+1+1+1+1) 3(1+2)
dadhi samunda dekhata tasa dahâ
6(1+1+2+2) 6(1+1+2+1+1) 3(1+2)
kahi sande- sa bihangama chalâ

and so in many others. Now no ingenuity of scansion will make the first syllable of *dahâ* and *chalâ* long: and yet, unless they are pronounced as long, the verse will lose the essential characteristic of a *Chaupâî*. The answer to this riddle is that which Prof. OLDENBERG gives for the Vedic *pâdas* quoted above. We must use accent, *ictus*, as a substitute for quantity."

Is this then the only possible solution of the problem? I shall attempt to give the question a totally different turn and then weigh the respective claims of either party as to the force and correctness of their views.

In almost all poetry, we meet with 'metrically' produced or shortened syllables. It can be imagined that, in an early phase of the development of poetical art, poets were more inclined to make use of

this licence in order to make a word suitable for the requirements of the metre. The question then is what unknown power, if it be not accent, could make the reader pronounce a syllable with the required quantity, though the author of the verse had given it a wrong one. In most cases our answer would be that the scheme of the metre having become fixed, and being, in this form, present in the mind of every reader, would naturally make him pronounce any verse in accordance with its established form, and to produce a short syllable where required, and vice versâ. In the case under consideration we could rest satisfied with this explanation. For first, the standard form of the Chaupâî ending with a spondee, though canonised by Kêsab Dâs, had already been used by Chand Bardâî, some centuries before Maḥammad Mâlik and Kêsab Dâs: and secondly, as Maḥammad Mâlik has not been, according to Mr. GRIERSON's statement,[1] a man of great learning, but became famous for the fact that he wrote for the people in the people's tongue, he may for that reason have freely indulged in such licenses as did not grate on the ears of his uncultured hearers. But it may be objected that this explanation is scarcely more than a detailed description of the facts to be explained. It is, therefore, necessary to start from another point of view. All Hindû verses are to be sung: consequently the metre of a poem is bound up with the melody or melodies in which it is customarily recited. Thus, the prosody of a metre has its counterpart in the prosody of the melody, the latter supporting the former and correcting it where it is faulty. As the lines of the Chaupâi generally end with a spondee, the four parts of the melody to which the Chaupâi are sung, must accordingly have ended with two long notes; and as a melody, in a way, exists by itself, it is capable of propping up a hobbling verse. Hence by the influence of the melody the iambic ending of many of Maḥammad Mâlik's Chaupâis, could have been, and I don't doubt, was changed into the required spondaic ending.

---

[1] *The modern vernacular Literature of Hindustan*, p. 15

This explanation of the facts under consideration is, I think, preferable to that of Mr. Grierson, because it is founded on generally admitted facts, while Mr. Grierson bases his theory on an unproved, and I believe, unprovable hypothesis. Now the interest of the subject in hand does not so much consist in finding an explanation, but as Mr. Grierson states, in its analogy with some peculiarities of Vedic metrics. If my theory accounts for irregularities in Hindî metrics, it may also serve for explaining similar irregularities in Vedic metrics. The assumption we have to make, is that in ancient times as now-a-days there existed certain melodies to which the verses were sung, and that in these melodies not only the pitch, but also the time (or quantity) of some notes was fixed by the musical taste of the time. In making this assumption we bring into play only such factors as can historically be proved to have been in existence in India, while calling to our help the *ictus*, we introduce into our explanation an altogether hypothetical factor.

Nevertheless, the adherents of the rhythmical theory based on accent or *ictus* will be reluctant to give it up, because it seems to explain satisfactorily the development of the Vedic metres from the still more ancient forms in which nothing beyond the number of syllables was fixed. The advocates of the rhythmical theory will say that it is impossible for the hearers of such primitive verses to be sure of their having the required number of syllables, if the ear was not aided by the rhythm i. e. the alternation of accented and unaccented syllables. But, from our point of view, we can just as well remove the difficulty — if there be any — of the hearer being always aware that a verse had the required number of syllables. For as we believe that every metre went together with a certain melody or certain melodies, and as a melody could only be felt to be correct, if it had the fixed number of notes (i. e. all its notes, distinguished from each other by different pitch, and not alike as the syllables of a verse), it is evident that by the melody however rude it may have been in primitive times, the number of syllables in the corresponding metre was naturally and strictly regulated.

Again the supporters of the rhythmical theory find it easy to explain by its help the introduction of a fixed prosody in a verse in which originally only the number, but not the quantity of the syllables was fixed. For they say that the syllables which had the *ictus* were naturally made long, while the quantity of the unaccented syllables remained unfixed. In this way, it is believed, the metres gradually assumed their final forms, the σχήματα. But it will be seen that our theory explains the assumed development of the metres just as well. For, a melody being given in which besides the pitch of the notes the quantity of some had become fixed in the course of time, we readily understand that the notes of the melody communicated their prosody to the syllables of the verse; for only such verses would well or agreeably fit a certain melody, the syllables of which had the same quantity as the corresponding notes of the tune.

Finally, it may be said that the rhythmical theory satisfactorily explains Greek metrics, and that for Teutonic metrics it is not a theory but a fact, and that therefore it is plausible that the same theory should be adopted for explaining Indian metrics. This argument has probably a greater influence on the mind of the student, trained in the school of classical philology, than he would be ready to admit. Nevertheless, it stated in plain words, every one will see its logical inconclusiveness.

For, granted that some European metrics have passed out of a primitive stage in which the number of syllables was the only metrical law recognised, into the more developed forms in which prosody became a very conspicuous feature, through the agency of rhythm based on the distinction of arsis and thesis, still it will be hazardous to maintain that this was the only way imaginable. From the fact that rhythm regulated Greek music, we argue that it did also regulate Greek metrics. But in India music has developed to great perfection without rhythm i. e. the difference between arsis and thesis, and if I am rightly informed, the same holds with regard to Chinese music. As to the ideas in which we are brought up, rhythm might appear indispensable in music, and as nevertheless the music of great

nations actually does dispense with it, there is no cogent reason to believe in the indispensability of rhythm for metrics.

Nor can the similarity of the cause of the development of Greek and Indian metrics be inferred from the similarity of the effect. For, though a few Greek metres have a faint similitude to some classical Sanskrit metres, still I defy every master of the rhythmical theory to deduce from his principles the very popular metres Âryâ and Dohâ, especially the latter. The difficulty is indeed so great that it first induced me to give up the rhythmical theory as far as India is concerned, and to assume that the development of metrics in India followed a totally different line.

In conclusion I shall state my theory in a few paragraphs: —

(1) Metrical compositions were originally destined to be sung, and not to be recited in any way. This we observe to be the fact with savage and barbarous tribes.

(2) As metrical compositions are inseparable from their melodies, at least till literature has reached a high degree of refinement, the development of metres must be considered to go side by side with the development of music.

(3) If with some nations music became rhythmical (in the technical meaning of the word), it is plausible that rhythm also directed the development of metrics: but if with other nations music remained unrhythmical, rhythm can have been no factor in the development of their metrics.

(4) Indian music is not rhythmical, accordingly in explaining Indian metres we are not allowed to call in such a factor as the *ictus*.

Before we get a more accurate knowledge of Indian music than we can command at present, it would be a waste of time to hazard a more detailed theory of the development of Indian metrics.

Anzeigen.

E. Hultzsch, *South-Indian Inscriptions, Tamil and Sanskrit.* Edited and translated by —. Vol. I, [pp. 183, 4to]. Madras 1890.

The present volume is the first instalment of the results of Dr. Hultzsch's work as Epigraphist to the Government of Madras. Dr. Hultzsch took up his appointment about November 1886, and proceeded on tour almost as soon as he had arrived in India. The greater portion of the matter, now published, was ready for the press by the end of 1887. But the necessity of getting new types cut for the Government Press and of drilling the printers for scientific work, as well as other causes beyond his control, prevented the speedy appearance of his work. Similar delays belong to the disagreeable experiences of most Orientalists who work in India. Dr. Hultzsch has however had the satisfaction of seeing in the meantime some of his most important discoveries appear in the Progress Reports. Moreover, the delay has enabled him to add in the Addenda new important matter which partly confirms, partly modifies some of his earlier views, and to furnish a thoroughly good book, which indisputably advances our knowledge of the history of Southern India to a very considerable extent.

The volume contains all in all 155 inscriptions (1) thirty five Pallava inscriptions, all in Sanskrit (Nos. 1—34 and 151), (2) five unpublished Sanskrit grants of the Eastern Chalukyas, (3) forty nine entire Tamil and Grantha inscriptions, (4) sixty one fragments of inscriptions of the same class, or, notes on such and (5) some additional Sanskrit inscriptions. Among these, the Pallava inscriptions, and

especially Nos. 20—31 and 151, which indisputably refer to the Pallava dynasty of Kâñchî, possess the greatest interest. By an extremely skilful combination of their contents with those in Mr. Foulkes' Grantha Śâsana of Nandivarman-Pallavamalla (*Indian Antiquary*, vol. viii, p. 273 ff.) and in the documents of the Western Chalukyas, Dr. Hultzsch has succeded in settling in a general way the chronological position of a series of nine Pallava kings. Nobody who carefully reads his introductory remarks to No. 151, the Kuram grant, (p. 145 f.) will dispute the correctness of the synchronistic table on p. 11, as far as the last six kings of Mr. Foulkes' grant are concerned. Nor is any reasonable doubt possible regarding the identification of Mr. Foulkes' first two kings, Siṁhavishṇu and Mahendravarman i with the Râjasiṁha or Râjasiṁhavarman (with the *aliases* Narasiṁhapotavarman, Narasiṁhavishṇu and several hundred other titles) and his son Mahendravarman, who are named in the Kailâsanâtha inscriptions of Kâñchî. These two points being admitted, we obtain a series of nine Pallava kings who reigned between the beginning of the sixth century and the middle of the eighth. The first among them, Lokâditya-Ugradaṇḍa, was probably a contemporary of the second Chalukya king Raṇarâga, which latter belongs to the first quarter of the sixth century, because the accession of his grandson Kirtivarman falls in A. D. 567 (*Indian Antiquary*, vol. xix, p. 1 ff.). The fourth Pallava, Narasiṁhavarman, certainly carried on a successful war with the fifth Chalukya, Pulakeśin ii, who mounted the throne about A. D. 610 and certainly ruled until A. D. 634. The sixth Pallava, Parameśvaravarman i, defeated Pulakeśin's son, Vikramâditya i, whose dates lie between A. D. 670—80, and the last, Nandivarman, suffered a well authenticated defeat at the hands of Vikramâditya's great-grandson, Vikramâditya ii, between A. D. 733—747. Though it is as yet impossible to fix the limits of each reign even approximatively, Dr. Hultzsch's discoveries furnish a solid basis, on which with the help of new documents a full chronology of the Pallavas of Kâñchi may be built up. For the present, it may be pointed out that, if Mr. Foulkes' older Pallava grant, (*Indian Antiquary*, vol. viii, p. 167 ff.), is genuine its

four kings, the last of whom, Nandivarman, certainly ruled at Kâñchî, must be placed before Ugradaṇḍa-Lokâditya, and must belong at the very latest to the fifth century.

The new editions of the Pallava inscriptions at the Seven Pagodas of Mâmallapuram and at Sâḷuvankuppam Nos. 1—19 are likewise of considerable importance. First, Dr. Hultzsch shows that the strings of names, incised in a very archaic alphabet on the Dharmarâja Ratha, do not refer, as Dr. Burnell thought, to the god to whom the temple is dedicated, but to its builder, king Narasiṁha, who had, similarly to Râjasiṁha, a large number of honorific titles or Birudas. Secondly, Dr. Hultzsch points out that, if the last inscription, No. 17, calls this same temple "the house of the illustrious Atyantakâma-Pallaveśvara", the reason must be that a later king, named Atyantakâma appropriated the work of his predecessor. In support of his view he adduces the fact that No. 17 is written in a later alphabet, very similar to that used by Râjasiṁha-Narasiṁhavishṇu and his son Mahendravarman in the Kailâsanâtha inscriptions of Kâñchî. Since the son and successor of the latter warred between A. D. 610—634 with Pulakeśin II, the inevitable conclusion is, as Dr. Hultzsch states, that this second alphabet belongs, not, as Dr. Burnell asserted, to about A. D. 700, but to the sixth century. Thus the "appropriation" of the Dharmarâja Ratha, (or, as I would prefer to conjecture, its final completion) and the erection of its Maṇḍapa, as well as of the Ganeśa temple and of the Râmânuja Maṇḍapa at Mâmallapuram, all of which are claimed by king Atyantakâma, happened from one hundred to one hundred and fifty years earlier than Dr. Burnell, and after him Drs. Burgess and Fergusson assumed. Though we have yet to learn who the kings Narasiṁha and Atyantakâma were and to which branch of the Pallavas they belonged, Dr. Hultzsch's results, which are not based, like the former views, on mere guesses, make a very considerable advance towards the ultimate solution of the difficult question and are of great value for the archaeologist.

The remaining Pallava inscriptions, No. 32 on the Amarâvatî pillar and Nos. 33—34 on the pillar of the Triśirâpaḷḷi or Trichino-

poly cave, furnish a number of names of Pallava kings, who as yet cannot be placed with any certainty. The longer list in No. 32 will no doubt become important hereafter. For the present, its chief interest is, that it proves the existence of a Pallava king, who made an expedition into Northern India beyond the Ganges, and on his return visited the Buddhist etablishment at Amarâvatî, where he listened to a sermon and probably bestowed some benefaction on the monks residing at the sacred place. All the other inscriptions represent the Pallava kings as strict Brahmanists. The reverence, paid by this king to a heretical creed, indicates that he, and possibly other members of his family, were as great latitudinarians in religious matters, as most other Indian princes. It must not be forgotten that Dr. HULTZSCH first succeeded in deciphering completely No. 32, which had baffled the ingenuity of other distinguished epigraphists. He saw that the lines run upwards from the lower portion of the pillar. It has been found since, that the inscription on the Mahâkûṭa pillar, *Indian Antiquary*, vol. XIX, p. 1 ff., is written in the same abnormal manner.

The next three sections furnish very interesting and valuable contributions to the history of the Eastern Chalukyas, of the Cholas and of some minor dynasties, such as the kings of Vijayanagara. With the help of his five new grants, which partly belong to the Elliot Collection of the British Museum, and partly have been discovered by that indefatigable explorer of the South-Indian antiquities Mr. R. SEWELL, Dr. HULTZSCH has constructed a genealogical table of the Eastern Chalukya dynasty (p. 32) which certainly surpasses all previous ones in completeness and exactness. It also shows the order of the succession which frequently is rather irregular. It, finally, gives approximative dates, calculated for the first twenty two kings backwards from the certain date of the accession of Amma II according to the length of the reigns given in the several grants. Unfortunately, the latter vary not inconsiderably with respect to the figures for several kings and give mostly round numbers. Dr. HULTZSCH has accepted as correct those figures which are found in the largest number of grants. These are the biggest, and the result is that the

accession of the first king, Vishṇuvardhana I, has to be placed several years before that of his elder brother Pulikeśin to the throne of Vâtâpipura. Mr. Fleet has pointed out recently, *Indian Antiquary,* vol. xx, p. 1 ff., that such an assumption has great difficulties, and he has fixed the beginning of Vishṇuvardhana's reign in A. D. 615 on the strength of astronomical calculations, the correctness of which seems to be indisputable.

The last Eastern Chalukya grant and some of the Tamil inscriptions have enabled Dr. Hultzsch to do also something for the history of the Cholas and especially to show (p. 52) that the pedigrees of this dynasty, given by former writers, contain some serious mistakes, caused by a confusion of Chola kings with homonymous princes of the Eastern Chalukya tribe. He has also given on p. 112 a genealogical table of the earlier Cholas according to the famous Leyden grant and other documents. This compilation is likewise, more complete and exact than the tables published by his predecessors. It is to be hoped that another volume of his will give us a list of the whole Chola dynasty from the beginning down to the Mahommedan conquest.

In addition to the important information regarding the political history of Southern India, the inscriptions offer numerous points of interest. A number of the Sanskrit inscriptions are of value for the history of the Kâvya literature. Some of the Chalukya grants furnish valuable details regarding the distribution of the Brahmanical schools of the Taittirîya Veda, as they name among the donees numerous adherents of the Âpastambha or Âpastamba and Hairaṇyakeśa Charaṇas. Many of the Tamil inscriptions possess a great interest for the student of the Hindu law. Thus, I may point out the curious agreement in No. 56 of the Kânaṛâ, Telingana and Gujarât (Ilâḷa) Brahmans, settled in the kingdom of Paḍaivîḍu, who decree that after the year A. D. 1425 every parent who buys a bride for his son, or sells his daughter to a suitor, shall be liable to punishment by the king and to excommunication. The document proves that the law of Manu and Âpastamba, who declare marriages by purchase to

be null and void, had not been obeyed. The Brahmans of Paḍaivîḍu had followed the more ancient practice which is taught in the Mânava and Kâṭhaka Gṛihyasûtras and which the Vâsishṭha Dharmaśâstra calls the *mânusha virâha*, "the marriage-rite practised by men". It may also be doubted whether the agreement had any lasting effects. For, in our days, the sale and purchase of Brahmanical brides goes on in the most unblushing manner. I myself was once asked by one of my Paṇḍits to advance 800 Rs for the purchase of a handsome and strong girl, able to do his household work. But the Tamil document proves at least that there were times, when the Brahmanical conscience awoke and an attempt was made to live according to the rules of the sacred law.

Finally, the volume and especially its Tamil section is a perfect mine of information for the ancient geography of Southern India. Dr. Hultzsch has taken a great deal of trouble with the identification of the various places and districts mentioned, and he has been ably assisted in this respect as in the translation of the Tamil documents by his assistant Mr. V. Venkayya, whose services he repeatedly mentions with warm commendation.

I have already said that Dr. Hultzsch's volume is a thoroughly good book, and I repeat that in scrupulous exactness and true philological method, it is, to say the least, equal to the best epigraphic publications. There are very few and very unimportant cases where I differ from his renderings or would suggest, as far as that can be done without facsimiles, a different reading. Thus, I would translate the first Biruda of the illustrious Narasiṁha, *prithivisârah* (read *prithivîsârah*) not by "the best on earth", but by "he who possesses the essential quality of the earth", (*prithivyâḥ sâra iva sâro yasya saḥ*). The *sâra* of the earth is *kshamâ* "patience", and *bhûtadhâraṇam* "the supporting of the creatures", and the epithet characterises the king as the patient supporter of the world. Again, I would take in No. 21, Verse 5, the compound *giritanayâguhagaṇasahitaḥ* to stand for *giritanayayâ guhena cha gaṇaiś cha sahitaḥ* and translate "attended by the daughter of the mountain, Guha (Skanda) and the Gaṇas", instead

of "by the daughter of the mountain and the troop of Guhas". I would also alter the translation of No. 27, Verse 2. in a similar manner. Further, in No. 33, Verse 1, I would render *pitṛikulam* not by 'her father's family', but 'by her father's dwelling', and in some other passages such as No. 35, l. 4, *maṇḍala* not by 'territory', but by 'crowd'. With respect to changes in readings, I will only point out one. It seems to me that the halting Anushṭubh verse, No. 18, 10 and No. 19, 10, may be brought into order by reading in the first line *mandira-graham*. As the Petersburg Dictionaries show, *graha* is used, especially in compounds, as a vicarious form for *gṛiha*. The value of the proposed alterations is very small, and the points, to which they refer, are such as may easily give rise to a divergence of opinions.

An excellent index makes the volume, easy to use for reference. The very small number of misprints does great credit both to Dr. Hultzsch and to the Madras Government Press.

While heartily congratulating Dr. Hultzsch on the success, which he has achieved, I would add the request that he will endeavour to obtain from the Madras Goverument the sanction for publishing with one of his next volumes, facsimiles of some of the palaeographically important inscriptions. Among these I would name Nos. 24, 27, 29, 32 and 151.

April 2, 1891.

G. Bühler.

Le P. A. Salhani, S. J. *Dîwân al-Aḫṭal.* Texte arabe publié pour la première fois d'après le manuscrit de St Pétersbourg et annoté par —. Fasc. 1. Beyrouth. Imprimerie Catholique. 1891. (11 und 97 S. gr. 8. — Auch mit arabischem Titel.)

Ghijâth b. Ghauth, genannt al-Achtal, ist einer der berühmtesten Dichter der Omaijadenzeit und wird von manchen arabischen Kritikern über seine beiden Rivalen Dscharîr und Farazdaq gestellt. Für uns haben diese drei Dichter einen besonderen Werth als Illustration der Zeitgeschichte. Achtal stand in engster Beziehung zu

den Omaijaden und genoss die Gunst Mo'âwija's, Jazîd's und 'Abdalmalik's. Dass er, wie die Mehrzahl seines Stammes, der Taghlib, ein Christ war, schadete ihm nicht, sondern war eher ein Vortheil für ihn, denn er konnte so, unter dem stillen Beifall der Regierenden, viel ungescheuter gewisse Dinge berühren als ein Muslim. Ein solcher hätte z. B. kaum mit Stolz von der Entweihung des heiligen Thals Minâ durch 'Abdalmelik's Truppen (50, 4) reden dürfen. Selbst die Schmähverse auf die ‚Helfer' Muhammed's, die Medinenser, welche er als junger Mann machte, hatten keine üblen Folgen für ihn, da ihn der Kronprinz Jazîd schützte, so unbequem die Sache für dessen Vater sein mochte. Tritt Achtal nun durchweg für das Haus Omaija ein und greift dessen alte und neue Feinde scharf an, wie er denn sogar ein Lied zum Preise des etwas schwachsinnigen und feigen Prinzen 'Abdallâh b. Mo'âwija fertig bringt (76 ff.), so zeigt er doch mitunter auch dem Chalifen den Stolz des freien Arabers. So sagt er einmal: ‚Wenn die Qoraisch in ihrer Macht das nicht ändern, so kann man sich von den Qoraisch lossagen und entfernen' (11, 4). Ueberhaupt zeigt er sich durchaus als Beduine und sieht die grossen Ereignisse ganz vom Standpunkt seines Stammes an, während der Unterschied von Christenthum und Islâm dabei gar nicht in Frage kommt. In der anarchischen Zeit nach Jazîd's Tod entbrannte zwischen den Taghlib, die schon länger in der mesopotamischen Wüste südlich vom Chaboras gewohnt hatten, und den eingedrungenen Qais-Stämmen ein wilder, erbarmungsloser Krieg, und weil die syrischen Qais gleich Anfangs für Ibn Zubair Partei ergriffen hatten, so erklärten sich die Taghlib, als Feinde der Stammesgenossen jener, für 'Abdalmelik, verlangten also auch nach dessen Sieg blutige Rache an ihren Gegnern und waren sehr unzufrieden, als der verständige Fürst nicht recht darauf einging. Ihr Sprecher ist nun unser Dichter. Die Fehde und der Stammeshass waren dem Beduinen Bedürfniss geworden; dass jetzt nicht mehr die einzelnen Stämme mit einander haderten, sondern dass grimmige Feindschaft zwischen den grossen Stammesgruppen herrschte, machte die Sache für das Reich nur noch gefährlicher. Schliesslich ist dieser Zwiespalt der Araber unter einander ja die Hauptursache

gewesen, dass die Omaijaden die Herrschaft verloren und die Araber ihre Stellung als Herrschervolk einbüssten.

Achtal ist auch sonst ein echter Beduine. Die Wehmuth auf verlassenen Wohnstätten, die Schilderungen von Kameelen und wilden Eseln stehn ihm also natürlicher als andern Poeten, die das Wüstenleben weniger kennen, aber freilich ist auch er ganz Epigone und hält durchaus an der Weise der alten Dichter fest. Aber so machten es nun einmal die arabischen Dichter von Alters her; sie bewegten sich im Geleise der Vorgänger, und es kam nur darauf an, denselben Inhalt immer etwas anders auszudrücken. Der Herausgeber deutet darauf hin, wie genau Achtal sich in einem Gedichte an Labîd, in einem anderen an Ka'b b. Zuhair hält; an anderen Stellen erkennt man Nâbigha als sein Vorbild. Wenn also selbst wir noch manchmal sogar im Einzelnen die Nachahmung blos erkennen können, so müssen die alten Kenner das in noch weit grösserem Maasse gekonnt haben: aber sie empfanden dafür mit ihrer unendlich grösseren Sprach- und Stilkenntniss auch viel feiner die Originalität im Kleinen.

Das Christenthum Achtal's tritt nur selten in einzelnen Ausdrücken hervor, wie 71, 5. Viel mehr darin, dass er den Wein und die Trunkenheit mit Wonne preist. An Stellen wie 2 ff. redet sein Herz mit, und der Leser erinnert sich dabei, dass 'Alî gesagt haben soll, die Taghlib hätten vom Christenthum nur das Weintrinken. In ihrer Art vortrefflich sind auch einige Stellen, wo er als erfahrener Mann über die Weiber spricht, wie 42 ff.; allerdings hat er auch hier alte Vorbilder. Nach unsrer Anschauung ist das alles freilich nicht eben sehr christlich; doch wollen wir hinzufügen, dass sich der berühmte Hofdichter auch einmal einer strengen Kirchenbusse unterworfen hat, von der ihn — das ist wieder charakteristisch für die Zustände — der Priester, wenn auch sehr widerwillig (Agh. 7, 182 f.), auf Fürsprache eines vornehmen Hâschimiten befreite.

Einen ziemlichen Platz nimmt in Achtal's Gedichten die Polemik gegen den jüngeren Nebenbuhler Dscharîr ein. Das uns unerquickliche Gezänk zwischen diesen beiden sowie zwischen Dscharîr und Farazdaq hat für die Zeitgenossen wie für die späteren Kritiker

offenbar sehr viel Anziehendes gehabt. Dem Achtal wird übrigens nachgerühmt, dass er in seinen Schmähgedichten nie unanständig geworden sei; zieht man die Grenzen des Anstandes nicht zu eng, so mag das richtig sein.

Von sachlich interessanten Stellen erwähne ich noch die, welche die Schifffahrt auf dem Euphrat oder Chaboras betreffen (wie 52 f., 96 f.), sowie den Vers, in dem ‚die blonden Slaven' als gefürchtete Feinde vorkommen (18, 5); man hatte diese offenbar als römische Soldaten kennen gelernt.

Wright hatte die Absicht, wie die Streitgedichte Farazdaq's und Dscharîr's, so auch den Dîwân Achtal's herauszugeben; der Tod des unvergesslichen Mannes hat auch diese Absicht vereitelt. Der vielverdiente Pater Salhani ist nun in diese Lücke getreten, und wir erhalten hier das erste Heft der Gedichte des Taghlibiten, das ungefähr ein Drittel der eigentlichen Sammlung umfasst; dazu sollen aber noch Nachträge und Indices kommen, so dass wir wohl auf vier Hefte zu rechnen haben. Salhani benutzte eine Abschrift des, soweit bekannt, einzigen Codex, der den Dîwân enthält, des Petersburger. Dadurch, dass Baron v. Rosen die Druckbogen nach dem Manuscript corrigirte, ist die grösste Genauigkeit erreicht. Die Petersburger Handschrift ist alt und sehr gut. Sie gibt den Dîwân, wie ihn successive Ibn al-A'râbî, Muhammed b. Ḥabîb, as-Sukkarî und al-Jazîdî überliefert haben. Die Gedichte sind durchaus nicht alle intact; die mündliche Ueberlieferung hat dabei wohl noch eine grosse Rolle gespielt. Doch dürften die Beschädigungen mehr im Wegfall ganzer Stücke und in der Vertauschung der Versordnung als in der Entstellung des Wortlautes bestanden haben. So schroffe Uebergänge wie 28, 4 können nicht ursprünglich sein. und auch dass der Vers 8, 1 ohne Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist, weist auf Ausfall oder Störung der Reihenfolge hin. — Natürlich ist auch der Text, wie er in der Schule festgestellt war, in der Handschrift nicht ganz ohne Fehler bewahrt, namentlich was die diacritischen Punkte und die Vocalzeichen betrifft. Schon deshalb ist es dankbar anzuerkennen, dass der Herausgeber die Varianten der Citate in den Aghânî u. s. w.

sorgfältig gesammelt hat. Mit Recht sagt er freilich, dass doch meistens die Lesarten der Handschriften den Vorzug vor den Varianten verdienen. Es bestätigt sich hier eben wieder, dass in der Regel Citate einen weniger guten Wortlaut bieten als Gesammttexte.

Salhani hat eine Anzahl Fehler entweder geradezu im Text oder in den Anmerkungen verbessert. Von diesen Verbesserungen beanstande ich nur die zu 83, 1, wo das handschriftliche لَغَيّرَ bei weitem am nächsten liegt. Ich erlaube mir nun noch einige weitere Aenderungsvorschläge: 35, 4 lies مُحَمَّلى. 39, 4 möchte ich لابن lesen ‚zu Gunsten des ʿOthmân‘, da die Textlesart بابن das Gegentheil bedeuten würde, das hier durchaus nicht passt. 46, 4 lies مُلّعِ; 55, 3 lies وصاحِبِ (mit dem s. g. واو ربّ); 56, 1 lies الضَجِرات; 56, 8 lies شُهّبَ. 66, 5 scheint für das erste من vielmehr الى nöthig zu sein. 88, 6 muss für حمامة ein Wort mit Pluralbedeutung stehen, also wohl حَمائم. 90, 4 ist vermuthlich اسامةٌ zu lesen (Geschlechtsname). Als Druckfehler sehe ich 81, 2 وإذا statt وإذا und 91, 3 حازِيَنَ statt حاذِئِنَ an. Einige wenige andere Druckfehler wird jeder Leser sofort als solche erkennen.

Die Scholien sind, wie schon Rosen angedeutet hat, dürftiger und oberflächlicher, als man bei einer so alten Tradition erwarten sollte.[1] Darum ist es sehr zweckmässig, dass Salhani mit Benützung der besten Hilfsmittel einen eigenen arabischen Commentar zu den Gedichten ausgearbeitet hat. Diese Erläuterungen leisten auch dem, der sich mit der alten arabischen Poesie einigermassen beschäftigt hat, gute Dienste. Allerdings stimme ich nicht gerade mit jedem Satze Salhani's überein und finde noch etliche Stellen in dem Gedichte, die ich trotz des Commentars nicht verstehe, selbst abgesehen von solchen, deren Text nicht in Ordnung ist; dahin rechne ich 15, 4, wo ich, wenngleich nur sehr zweifelnd, etwa يُخْفى وراء الرامِىَ الغيلُ lesen möchte: ‚wo dahinten das Röhricht den Schützen verbirgt‘.

Dem Hefte ist ein sehr gutes Facsimile beigefügt; es gibt dieselbe Stelle wieder, die schon in Rosen's Catalog[2] facsimilirt erschienen ist.

[1] In den Scholien lies 58, 13 والحزن für والجدد.

[2] Les manuscrits arabes de l'Institut des langues orientales St. Pétersb 1877

Hoffentlich schreitet die vorzügliche Ausgabe rasch fort. Unser voller Dank gebührt dem eben so gelehrten wie fleissigen Herausgeber, sowie dem trefflichen Rosen.

Die Ausstattung ist so, wie man es an der Beiruter Imprimerie Catholique gewohnt ist.

Strassburg i. E. Mai 1891.

Th. Nöldeke.

Ludwig Abel: *Die sieben Mu'allaḳât.* Text, vollständiges Wörterverzeichniss, deutscher und arabischer Commentar (Sammlung von Wörterverzeichnissen als Vorarbeiten zu einem Wörterbuch der alten arabischen Poesie. Bd. 1). Berlin. Spemann. 1891. 8°.

Das schöne aber ferne Ziel, dem die altarabische Philologie heute zunächst zustrebt — oder wenigstens zustreben sollte — nämlich die Zusammenfassung des Wortschatzes der alten Araber, wie er uns in den Gedichten der Ǵâhiliyyah und der von der Cultur des Islâm nur unbedeutend oder, wie in den meisten Fällen, gar nicht gestreiften Beduinenrecken des ersten Jahrhunderts nach der Flucht vorliegt, kann nur erreicht werden, wenn uns das, was an solchen Gedichten erhalten ist, in kritischer Weise gesichtet, durch den Druck zugänglich gemacht und über den darin enthaltenen Wortbestand fortwährend sozusagen Buch geführt wird. Herr Dr. Ludwig Abel hat sich in der erstgenannten Beziehung bereits vor vier Jahren durch seine Ausgabe der Gedichte des 'Abû Miḥǵan[1] bethätigt und zeigt uns jetzt durch die vorliegende Publication, dass er auch in der anderen Richtung gearbeitet hat, ja er verspricht uns noch für die Zukunft Früchte dieser seiner Thätigkeit, indem er bereits ein Wörterbuch zu Ahlwardt's Ausgabe der sechs Dichter ankündigt. Das verdient jedenfalls Anerkennung, selbst wenn das Gebotene weniger gut wäre, als es in der That der Fall ist.

Abel hat für sein Debut auf dem Felde altarabischer Lexicographie die Mu'allaqât in der gewöhnlichen Siebenzahl als Object

[1] S. Nöldeke's Anzeige im 2. Bande dieser *Zeitschrift*, S. 79—82

gewählt. Er hat — indem er zugleich praktische Lehrzwecke ins Auge fasste — den Text der selten gewordenen Arnold'schen Ausgabe vorausgeschickt: das ist im Allgemeinen nur zu billigen; er hätte sich aber noch grösseren Dank verdient, wenn er auch die beiden oft zu den Mu'allaqât gezählten Qaṣîden von al-A'šâ und an-Nâbigah ad-Ḏubyânî beigegeben hätte.

Da Abel sich grundsätzlich jeder Textkritik enthält, so ist in dieser Hinsicht natürlich wenig zu bemerken. Ṭarafah 10 hat er unnöthigerweise die bessere Lesart خَلَّتْ رِدَاءَهَا, welche sowohl Arnold als Ahlwardt haben, durch أَلْقَتْ ersetzt. Im Wörterverzeichnisse sind aber merkwürdiger Weise beide vertreten — Imr. 9 hätte die richtige Lesart Ahlwardt's مُحَمَّلِي statt مُحَمَّلِ eingesetzt werden sollen, Imr. 10 ebenfalls Ahlwardt's Lesung: أَلَا رُبَّ يَوْمٍ صَالِحٍ لَكَ مِنْهُمَا. — Das Schmerzenskind unter den sieben Qaṣîden, die des Imru'ulqais, wird bei dem zerrütteten Zustande, in welchem sie uns überliefert ist, dem Verständnisse — und zwar nicht blos dem des Schülers — stets die grössten Schwierigkeiten bereiten, und so wenig befriedigend die Recension ist, welcher Arnold folgt, so können doch jedenfalls auch Aug. Müller's und Ahlwardt's Verbesserungsvorschläge nicht den Anspruch endgiltiger Lösungen erheben. Abel fühlte sich daher mit Recht nicht bemüssigt, jene zu Gunsten einer von diesen aufzugeben oder gar sich selbst in langwierige kritische Untersuchungen einzulassen, die ja bei der Lage der Dinge doch auch kein wirklich abschliessendes Ergebniss liefern konnten. Für Schulzwecke werden eben immer die Qaṣîden des Ṭarafah oder Zuhair, oder das prächtige Prahlgedicht des 'Amr ibn Kultûm vorzuziehen sein. In Hinsicht auf jene Zwecke hat Abel am Schlusse des Bandes kurze Anmerkungen, meist dem Commentar der Arnold'schen Ausgabe entnommen, beigegeben.

Was den Hauptheil des Buches, das Wörterverzeichniss, betrifft, so zeugt dasselbe von emsiger und recht sorgfältiger Arbeit. Sehr zu loben ist, dass bei jedem Artikel (mit Ausnahme der allergewöhnlichsten Wörter) sämmtliche[1] Belegstellen angeführt sind

[1] Mir ist als Auslassung nur die Belegstelle Imr. 1 bei نَبْكِ aufgefallen.

und es wäre sehr zu bedauern, wenn Abel seine in der Vorrede angedeutete Absicht ausführend in den späteren Bänden der Sammlung in dieser Hinsicht eine Aenderung eintreten liesse. Auch die Anordnung der Wörter ist mit Rücksicht auf den Gebrauch durch den Schüler im Ganzen und Grossen zweckmässig; nicht einverstanden bin ich damit, dass auch die Plurale in eigenen Absätzen herausgerückt sind, wie z. B. مَطِيَّةٌ Reitthier und darunter مَطِيٌّ Reitthiere, oder مَلِكٌ König, darunter أَمْلَاكٌ Könige und noch einmal herausgerückt مُلُوكٌ Könige. Bei مِثْلٌ ist der Pl. أَمْثَالٌ durch den Absatz أَمْثُلٌ von seinem Singular getrennt. Daran wird aber nicht einmal consequent festgehalten: z. B. sind bei طَلَلٌ und ظَعِينَةٌ die Plurale unter einem Absatze mit den Singularen angeführt, dagegen aber unmittelbar über dem zweiten Beispiele ظَبْيٌ und der Pl. ظِبَاءٌ als gesonderte Artikel; auch mit der Trennung der weiblichen von der männlichen Form, z. B. bei أَزْهَرُ und زَهْرَاءُ, أَصْفَرُ und صَفْرَاءُ kann ich mich nicht recht befreunden.

Die Bedeutungen der Wörter sind im Allgemeinen zutreffend angegeben; wenigstens habe ich unter einer grossen Anzahl von Stichproben nur verhältnissmässig wenig auszusetzen gefunden. Z. B. heisst بَرَى nicht ‚sich entgegenstellen‘ sondern ‚entgegengehen‘ oder noch besser ‚begegnen‘. Die Stelle Ṭarafah 13 ist zu übersetzen: ‚(Eine Kamelin), welche dahineilt, als ob sie eine schnelle (Straussenne) wäre, welche einem schwachbefiederten (nicht schwachbehaarten), aschgrauen Strauss begegnet (und vor ihm davonläuft.)‘ — أَحْقَبُ ist nicht ein Wildesel ‚mit weissem Male auf den Hüften‘, sondern einer, der in der Zwerchfellgegend ein weisses Band hat. Vgl. den Commentar bei Arnold zu L. 25 und meine Ausgabe von al-'Aṣma'i, *K. al-wuḥûš*, Z. 56. — Bei مُعَوَّلٌ hätte es gegolten, sich zwischen den beiden von den Commentatoren angegebenen Bedeutungen zu entscheiden. عَالَ mediae و heisst ‚das Mass überschreiten‘ (ursprünglich vielleicht: ‚Ein Kamel schlecht beladen, so dass die Ladung aus dem Gleichgewicht kommt‘, dann von der Wage, die durch die Ueberlast aus dem Gleichgewicht geräth). عَوَّلَ ist die Intensivform und bedeutet: ‚übermässig, unmässig sein‘ und besonders

,sich übermässigem Jammer hingeben'. عَالَ mediae ى bedeutet ,arm, bedürftig sein'; die Intensivform عَيَّلَ mit der Nebenform عَوَّلَ heisst: ,sich und die Seinen kümmerlich fortbringen' und auf fremde Hilfe angewiesen sein', in weiterer Entwickelung ,um Hilfe bitten' und schliesslich ,Vertrauen zu (على) jemandem haben'. An der Stelle Imr. 6 kann diese letztere Bedeutung nicht wohl gemeint sein. Die Freunde sprechen zu dem Weinenden (V. 5): ,Richte dich nicht zu Grunde vor Betrübniss, sondern gib dich zufrieden!' Er darauf (V. 6): ,Mein (einziger) Trost ist es, Thränen zu vergiessen.' Dann besinnt er sich eines besseren und sagt: ,Aber ist denn eine verwehte Lagerspur der Ort, sich so übermässigem Jammer hinzugeben? (V. 7.) (Das ist doch nicht das erste Mal, dass du eine Trennung überstanden hast) so wie du es gewöhnt bist von früher, wie bei der 'Umm al-Ḥuwairiṯ und ihrer Nachbarin, der 'Umm ar-Rabâb in Ma'sal u. s. w.' Die Bemerkung Abels ,sc. ich meine doch' ist daher unrichtig. — In einigen Fällen wäre eine präcisere Uebersetzung wünschenswerth gewesen: z. B. تُخْرِجُ الدَّاءَ الدَّفِينَا (Am. 39) ,bringt die verhehlte Krankheit an den Tag' — يَغْتَلِينَا (Am. 36) möchte ich statt mit ,emporragen' übersetzen: ,(Schwerter), welche von oben herabfallen (auf die Köpfe der Feinde)' (die Form VIII = Pass. von I). — Die Bedeutung ,anhaltend' für وُقُوفٌ (I. 5) ist undeutlich. Der Vers ist zu übersetzen: ,Daselbst sprechen meine Gefährten, während sie ihre Reitthiere bei mir beharrlich stehend festhalten etc.'. Der Dichter will durch die Wahl dieses Wortes, um die Grösse seines Schmerzes zu schildern, andeuten, wie lange und eindringlich die Freunde ihm zureden müssen.

Von Druckfehlern ist mir bei flüchtiger Durchsicht nur einer, 'Amr 41., aufgefallen, wo يَلِينَا statt يَلِنيا zu lesen ist. S. 175, Z. 16 ist durch einen lapsus calami ,ist' anstatt ,sind' stehen geblieben.

Das ist alles, was ich über Abel's neuestes Buch zu bemerken habe. Jedenfalls aber verdient diese nützliche Publication Dank und Anerkennung.

Dr. Rudolf Geyer

Strzygowski Josef, Dr. *Byzantinische Denkmäler.* I. Das Etschmiadzin-Evangeliar. Beiträge zur Geschichte der armenischen, ravennatischen und syro-ägyptischen Kunst. Mit 18 Illustrationen im Text und acht Doppeltafeln. Wien. Mechitharisten-Congregation. 1891. 4°. viii. 127 SS.

Obgleich die vorliegende Publication in das Fach der Kunstgeschichte gehört, so müssen wir sie dennoch wegen ihrer Wichtigkeit für die Culturgeschichte Armeniens in den ersten Jahrhunderten seiner Christianisirung an dieser Stelle einer Besprechung unterziehen.

Den Gegenstand der Untersuchung bildet die Handschrift der Bibliothek des Klosters Edžmiatsin,[1] welche der *Մայր ցուցակ* auf S. 16 unter Nr. 222 folgendermassen beschreibt: *Աւետարան երկաթագիր մեծագիր փղոսկեայ կազմի. գրեալ 'ի մագաղաթի 'ի տողս. եւ 'ի հին օրինակէ 'ի վայելչումն տեառն Սամփանոսի շինողի եւ նորոգողի նորավանից անուանեալ 'ի աւերութեան Աթարակ Աշակէին 'ի հայրապետութեան Գէորգայ, Գուրգէնորդի Մշահրանն գնեալ ընծայեալ է 'ի մաղարդավանս որբոյն Սամփանոսի Նախավկայի 'ի Յովհաննիսէ, 'ի թուին Հայոց ՃԼԸ, 989, ըստ թուին Հռոմոց ՉԽԲ, յիսմայելական բռնակալութենէն ՅՀԹ, 'ի սկիզբն 'ի վերջն գտանի յիշատակարան:*

Diese in ihrer ganzen Fassung sonderbare Angabe stimmt in Betreff der Jahreszahlen nicht ganz mit der Subscription überein, welche folgendermassen lautet: *գրեցաւ յամի թուոյ հայազանց ՃԼԸ, եւ ըստ թուոյ հոռոմի ՉԽԸ, յիսմայելական բռնակալութեան ՅՀԹ:*

Darnach wurde die vorliegende Evangelien-Handschrift im Jahre 138 der armenischen Zeitrechnung (= 989 n. Chr.), im Jahre 742 oder 748 der Griechen (was 1026, respective 1032 n. Chr. ergäbe), im Jahre 379 der Hidschra (= 989 n. Chr.) geschrieben. Die Angabe in Betreff der muhammedanischen Zeitrechnung, deren Richtigkeit Dr. Strzygowski Anfangs bezweifelte (S. 20), da, wie er meint,

[1] Der Verfasser schreibt Etschmiadzin, er hätte aber in Uebereinstimmung mit dem System der von ihm gewählten Transscription Edžmiatsin oder Edschmiatsin schreiben sollen. *Էջմիածին* bedeutet nicht ‚Herabkunft des Eingebornen' (S. 2) sondern ‚es stieg herab der Eingeborne'.

dieselbe das Jahr 1001 n. Chr. ergäbe, stimmt mit der armenischen Jahreszahl überein, da ja das muhammedanische Jahr ein Mondjahr, mithin kürzer als unser Sonnenjahr ist; dagegen ist die Angabe in Betreff der griechischen oder Diocletianischen Zeitrechnung (der sogenannten Aera martyrum) entschieden falsch, was schon daraus hervorgeht, dass der Edžmiatsiner Մայր ցուցակ ՉԽԸ, die mitgetheilte Subscription dagegen ՉԽՒ angibt. Wahrscheinlich muss ՉԵ (705) gelesen werden.[1]

Die Handschrift wurde mithin im Jahre 438 = 989 nach guten und alten Vorlagen von einem gewissen Johannes für den Mönch Stephannos geschrieben, einen Neffen des Gründers des Klosters Norawanq (Նորավանք) in der Provinz Wajotsh-dzor (Վայոց ձոր), von welchem Stephannos Siunetshi in seinem Werke պատմութիւն տանն Սիսական[2] (ed. Emin. Moskau 1861, S. 179) berichtet. Die Handschrift war für den Gottesdienst auf dem Altare bestimmt. Trotz dem auf die Wegnahme der Handschrift gesetzten Fluche wurde dieselbe doch weggenommen und einem anderen Kloster geschenkt. Auf fol. 9 findet sich nämlich die Notiz, dass im Jahre 622 (= 1173 n. Chr.) unter der Regierung des Athabek Eltkuz, als Gregor (IV, 1173—93) Katholikos war, Gurdži, der Sohn des Wahram, das Evangeliar gekauft und dem Kloster Makard (Maγard?) des heil. Protomartyrs Stephannos geschenkt habe.

---

[1] Das in der Note 1 auf S. 20 aus Michael Asori mitgetheilte Factum ist richtig, wie ich es dem Verfasser mitgetheilt habe. Auf S. 93 seiner Chronik (Jerusalem 1871) schreibt Michael ‚im Jahre 315 der syrischen Zeitrechnung (Երեք հարիւր հնգետասան ՚ի թուին Ասորւոց) wurde Christus geboren' und auf S. 256 bemerkt er ՚ի ՊՀԱ (871) թուին Ասորւոց սկիզբն է թուականին Հայոց, was in der That 871 — 315 = 556 ergibt.

[2] Man darf diesen Titel nicht mit ‚Geschichte des Hauses Sisakan' übersetzen, wie es so S. 20 geschieht, sondern es muss heissen ‚Geschichte des Hauses Sisak's', oder ‚Geschichte des Landes Sisakan' vgl. S. 8: Արդ սկսեալ նահապետութիւնս այս ՚ի նախնոյն Սիսակայ երեւելի հարազատութեամբ պայազատեն զտէրութիւնն որդիք ՚ի հօրէն երկայն եւ բազում ժամանակօք: und Moses Chorenatshi. Geschichte I, ժբ: Սա բնակեալ Սիսակ, ըստ. չքնաղութեամբ զանձմանս բնակութեան իւրոյ. եւ զաշխարհն կոչէ իւրով անուամբ Սիւնիք. այլ Պարսք յստակագոյն խել Սիսական կոչեն:

Durch diese Erläuterungen dürfte nun die überaus nachlässige und wirre Beschreibung unserer Handschrift im Մայր ցուցակ den Armenisten einigermassen klar geworden sein.

Ob der Evangelien-Handschrift selbst ein bedeutender philologischer Werth zukommt, ist uns nicht bekannt; das Interesse, um dessenwillen der Verfasser der vorliegenden Monographie die Untersuchung angestellt hat, gründet sich nicht auf den Text, sondern auf den Einband und die der Handschrift angefügten Miniatur-Malereien.

Der Einband der Edžmiatsiner Evangelien besteht nämlich aus Elfenbein-Diptychen, welche, wie der Verfasser durch Vergleichung mit dem in dieser Richtung vorhandenen Material nachweist, in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts in Ravenna entstanden sind. Dass diese Arbeit auf das Abendland zurückgeht, davon kann sich Jedermann durch eine Betrachtung der Tafel I selbst überzeugen.

Die am Anfange und Ende der Handschrift eingefügten Miniaturen sind nicht etwa — wie man erwarten möchte — byzantinischen, sondern syrischen Ursprungs. Auch für dieselben setzt der Verfasser, gestützt auf Vergleiche mit sicher datirten Denkmälern, den Anfang des sechsten Jahrhunderts an.

Darnach wurden Einband und Miniaturen einem alten, wahrscheinlich vermorschten Manuscript entnommen und zur Ausschmückung des im Jahre 989 geschriebenen, für den Gottesdienst bestimmten Evangeliars verwendet. Uns Armenisten interessiren vor allem die syrischen Miniaturen und die daran sich anschliessenden Untersuchungen, insofern sie auf die Culturgeschichte der ersten christlichen Zeit Armeniens und die damit im Zusammenhang stehende Frage über den Ursprung der armenischen Schrift ein Licht zu werfen geeignet sind.

Die Entwicklung der armenischen Kunst, speciell der Malerei fällt in eine sehr späte Zeit. Die Armenier waren in der letzteren Beziehung ganz vom Auslande abhängig. Dass die Armenier noch im achten Jahrhundert keine einheimischen Künstler hatten, beweist eine Stelle des sogenannten Wrthanēs, auf welche Erzbischof Dr. ARSEN AIDYNEAN den Dr. STRZYGOWSKI aufmerksam gemacht hat. Es heisst nämlich dort: ‚einem Jeden ist klar, dass ihr (Ikonoklasten) lügt,

weil ja bis heutzutage Niemand in Armenien ein Bild anzufertigen wüsste, man vielmehr die Bilder von den Griechen brachte, von welchen wir überhaupt alles haben.' — Es war dies die Zeit der vom arabischen Chalifen eingesetzten Ostikane, denen bekanntlich die Zeit der byzantinischen Kürapalaten (Կիւրապաղատ) vorangegangen war. Während dieser Zeit sowie in jener der letzten sasanidischen Marzpane war Armenien culturell von Byzanz vollkommen abhängig. Dagegen stand es in der Zeit der ersten Marzpane sowie während der Regierung der letzten arsakidischen Scheinkönige ganz unter persischem, respective syrischem Einflusse.

Dass der syrische Einfluss damals, wo die persischen Könige das armenische Volk den glaubensverwandten Griechen ganz entfremden[1] und es für den Culturkreis des Orients gewinnen wollten, ein sehr bedeutender war, das kann man an mehreren Stellen der Geschichtswerke von Moses Chorenatshi und Ƚazar Pharpetshi deutlich lesen. — Mit der Frage, welcher Einfluss unter den letzten arsakidischen Königen der massgebende war — es kann hier nur an den byzantinischen oder syrischen gedacht werden — hängt die Erledigung der wichtigsten Frage der armenischen Culturgeschichte, nämlich der Erfindung der einheimischen Schrift durch Mesrop zusammen. Ich habe bereits in zwei Aufsätzen, welche über das Verhältniss der alten sogenannten Daniel'schen Schrift zu jener Mesrop's handeln (diese *Zeitschrift* II, 245 und IV, 284) gezeigt, dass man nicht an eine griechische, sondern an eine syrische Quelle für Daniel's, mithin auch für Mesrop's Schrift zu denken habe. Die Richtigkeit dieser Ansicht wird durch mehrere Stellen des Geschichtswerkes von Moses Chorenatshi bestätigt. Moses erzählt III, *լ7*, dass nach dem Tode Aršak's II. Meružan mit einem grossen persischen Heere in Ar-

[1] Zur Verminderung des früher bestandenen griechischen und zur Erhöhung des syrischen Einflusses trug auch der Umstand bei, dass die armenische Kirche auf dem Concil von Waγaršapat im Jahre 366 von der Bevormundung der griechischen Kirche sich befreite, indem von da an der Patriarch nicht mehr vom Erzbischof von Cäsarea, sondern von den Bischöfen der Nation selbst eingesetzt wurde. (Erzbischof Abel Mechitharean. Պատմութիւն ժողովոյ Հայաստանեայց եկեղեցւոյ. Waγaršapat. 1874. S. 35)

menien einrückte und die griechischen Bücher verbrennen liess. *Եւ զորս միանգամ գիրս գտանէր՝ այրէր, եւ հրաման տայր մի՛ ուսանել զդպրութիւն յունարէն, այլ պարսիկ. եւ մի՛ ոք իշխեսցէ յոյն խօսել կամ թարգմանել.* — Aus III, *ծբ* erfahren wir, dass man in der Kanzlei des Königs Wŕamšapuḥ der persischen (Pahlawi-) Schrift sich bedient habe, *քանզի պարսկականաւն վարէին գրով.* — Aus III, *ծգ* geht hervor, dass die Geistlichkeit in ihrer theologischen Bildung ganz von den Syrern abhängig war: *եւ գտանէ զմեծն Սահակ թարգմանութեան պարապեալ յասորւոյն՝ յոչ լինելոյ յունի: Քանզի նախ ՚ի Մերուժանայ այրեալ լինէին ընդհանուր աշխարհիս յոյն գիրք. դարձեալ ՚ի բաժանել զաշխարհս Հայոց չտային պարսիկ վերակացուքն յոյն ուսանել դպրութիւն ումեք յիւրեանց մասինն, այլ միայն ասորի:* — Die feindselige Haltung der unter griechischer Herrschaft stehenden Armenier gegenüber der Erfindung Mesrop's, wie sie III, *ծէ* erzählt wird, ist vollkommen unbegreiflich, wenn die armenische Schrift aus der griechischen Cursivschrift gebildet worden wäre, dagegen begreift sie sich leicht, wenn ihr ein syrisches Alphabet zu Grunde lag.[1] — Aus Ӷazar Pharpetshi (Ausg. von 1793) S. 25 erfahren wir, dass man in der Kanzlei des armenischen Königs in syrischer und griechischer Schrift schrieb: *ասորի եւ յոյն գրով վճարէին յայնժամ զգործ թագաւորին Հայոց աքունի դպիրքն.* S. 26 wird die beklagenswerthe Abhängigkeit der armenischen Geistlichkeit von der syrischen Wissenschaft geschildert: *տրտմէր երանելին այրն Մաշթոց տեսանելով զմեծամեծ ծախս մանկանցն Հայաստան աշխարհիս: Որք բազում թոշակօք եւ հեռագնայ ճանապարհօք եւ բազմաժամանակեայ*

[1] Die sogenannte Daniel'sche Schrift, auf deren Grundlage Mesrop sein Alphabet aufbaute, stammt nach Moses Chorenatshi in Uebereinstimmung mit Ӷazar Pharpetshi und Wardan aus älterer Zeit (vgl. III, *ծբ: վաղնջուց գտեալ նշանագիր տառից*) und geht nach dem III, *ծզ* Erzählten auf das Archiv von Edessa zurück Wenn die Mesrop'sche Schrift aus dem Griechischen stammt, dann ist die Stelle III, *ծզ: փոխադրելով զհայերէն աթութայսն բառ անայլթաքութեան սիւղաբայից հելլենացւոց* vollkommen unbegreiflich. Ueberhaupt scheint Mesrop nach dem was Ӷazar Pharpetshi S 29 über ihn und Saḥak berichtet, vom Griechischen wenig verstanden zu haben. Wahrscheinlich hat er in seiner frühesten Jugend eine griechische Schule besucht, später aber sein Wissen in dieser Richtung nicht bedeutend erweitert.

դեգերմամբք մաշէին զաւուրս իւրեանց 'ի դպրոցս ասորի գիտութեան. քանզի պաշտօն եկեղեցւոյ եւ կարդացմունք գրոց ասորի ուսմամբ վարէին, 'ի վանորայս եւ յեկեղեցիս յորմէ ոչ ինչ էին կարող լսել եւ օգտել ժողովուրդքն այսպիսի մեծ աշխարհի, յանլրութենէ լեզուին ասորւոյ : — Und anf S. 30 wird die Frende beschrieben, welche sich in Folge der Erfindung Mesrop's des Volkes bemächtigte, als man von den Fesseln syrischer Wissenschaft sich befreit sah: *քանզի ամենայն անձն յօրդորեալ փափաքէր յուսումն հայերէն գիտութեան. որպէս 'ի խաւարէ յասորի տանջանաց զերծեալք 'ի լոյս՝ խնդային.* — Alle diese Stellen zeigen uns deutlich, wie mächtig der syrische Cultur-Einfluss damals in Armenien war. — Und da das syrische Element von den persischen Königen protegirt wurde, so dürfen wir uns nicht darüber wundern, dass nach der Absetzung des Patriarchen Sahak zwei Syrer, nämlich Brgišoh (*Բրգիշոյ*) und Šamuēl (*Շամուէլ*) in den Jahren 429—440 die Stelle des Katholikos einnahmen (vgl. Ղazar Pharpetshi S. 46 und 47).

Alle diese Angaben der beiden Historiker in Betreff des syrischen Einflusses auf die wichtigste Epoche der armenischen Geschichte — es war dies die Zeit seiner grössten Erniedrigung vom politischen, dagegen die Zeit seiner höchsten Blüthe vom literarischen Standpunkte — bekommen durch die Untersuchung der Miniaturen des Edžmiatsiner Evangeliars eine neue kräftige Stütze. Wir wollen hoffen, dass die Kunsthistoriker vom Fach gegen die Beweisführung des Verfassers nichts Wesentliches einzuwenden haben.

Friedrich Müller.

Kleine Mittheilungen.

Dr. Führer's *Excavations at Mathurâ*. — Since I wrote my last note on the *Excavations at Mathurâ*, *ante* vol. v, p. 59, Dr. Führer has sent me four more packets with impressions of upwards of forty new Jaina inscriptions, found during January and February 1891, as well as some very interesting notes on his archaeological discoveries.

His newest epigraphic finds possess as great a value as the former ones. While the inscription, published *ante* p. 60, proved the existence of a very ancient Jaina Stûpa, two among those received of late teach us something regarding the age of the Jaina temples at Mathurâ.

On a beautifully carved Toraṇa there is a brief dedication in characters which are a little more archaic than those of Dhanabhûti's inscription on the gateway of the Bharhut Stûpa. More archaic are (1) the letter *da* and the vowel *î*, which exactly resemble those of Aśoka's inscriptions, and (2) the position of the Anusvâra, which stands, as in Aśoka's edicts, after the letter to which it belongs. Dhanabhûti dates his inscription during the reign of the Śuṅgas and thus indicates that he was their vassal (*Indian Antiquary*, vol. xiii, p. 138). He must be placed on this account at the latest somewhat after the middle of the second century B. C. For, though the Śuṅga dynasty existed much longer, its power seems to have been restricted in later times to the eastern districts north of the Ganges. Dr. Führer's inscription may, therefore, be assigned to about 150 B. C. It is written in an ancient Prakrit dialect, which preserves the letter *r* in compound consonants, discards the use of lingual *ṇa*, and forms the genitive of

a-stems both in *âsa* and *asa* i. e. *assa*. In the last word, the nominative appears at the end of the first part of a compound instead of the stem. Its text runs as follows: *Samanasa Mâharakhitâsa âṁterâsisa Vachhîputrasa s[r]âvakâsa Utaradâsak[â]sa pâsâdo-toranaṁ[.]*

"An ornamental arch of the temple *(the gift)* of the layman Uttaradâsaka, son of the *(mother)* of the Vâtsa race *(and)* pupil of the ascetic Mâgharakshita."

The second inscription, which is incised in two lines on an oblong slab, gives us directly the name of the founder of one of the Kankâli temples. It says: —

L. 1. *Bhadata-Jayasenasya âṁterâsiniye*

L. 2. *Dhâmaghoshâye dânaṁ pâsâdo[.]*

"A temple, the gift of Dharmaghoshâ, the female disciple of the venerable Jayasena."

Its characters do not differ much from those used in the earliest inscriptions of the Indo-Skythic kings. The subscribed *ya* has, however, its ancient form consisting of three upright strokes. The language seems to be the mixed dialect, as the genitive *Jayasenasya* has the Sanskrit termination, while three other words show Prakrit endings. I would, therefore assign this document to the period immediately preceding the Indo-Skythic times and assume that it was incised about the beginning of our era.

As two temples have been discovered under the Kankâli Tila, the natural inference from these two inscriptions would be that one of them was built before 150 B. C. and the other, that of Dharmaghoshâ, considerably later. Unfortunately another discovery of Dr. FÜHRER's necessitates a modification of this assumption. Several sculptures, which he has found of late, show that the Jainas of the Indo-Skythic period used older materials for their votive statues and pillars. Thus, a pilaster with an Indo-Skythic inscription, has been cut out of the back of an ancient naked Jina. Again, a small statue with a probably older inscription has been cut out of the back of a carved panel, which likewise bears an inscription on the obverse. Under these circumstances the Torana with its very archaic inscription proves only

that a Jaina temple existed at Mathurâ before 150 B. C., but not that one of those particular temples under the Kankâlî Tîla goes back to so early times. For, the ancient Toraṇa may have been taken from some other shrine.

A third inscription, which is incised on a slab representing a royal lady surrounded by several maidservants, makes us acquainted with a new era, and is interesting in other respects:

L. 1. *Namo arahato Vardhamânasa*

L. 2. *Svâmisa mahakshatrapasa Śoḍâsasa saṁvatsare* 40 (70?) 2 *hematamâse* 2 *divase* 9 *Harîtiputrasa Pâlasa bharyâye sama[na*]sâvikâye*

L. 3. *Kochhiye Amohiniye sahâ putrehi Pâlaghoshena Poṭhaghoshena Dhanaghoshena Âyavati pratithâpitâ prâya* — — —[1]

L. 4. *Âryavatî arahatapujâye[.]*

"Adoration to the Arhat Vardhamâna! In the year 42 (72?)[2] of the Lord, the Great Satrap Śoḍâsa, in the second month of winter, on the 9th day, an Âyavatî was dedicated by the lay-disciple of the ascetics, Amohinî of the Kautsa race, wife of Pâla, the son of the *(mother)* of the Hârîta race, together with her sons Pâlaghosha, Proshṭhaghosha *(and)* Dhanaghosha . . . the Âryavatî *(is)* for the worship of the Arhat."

The Lord and Great Satrap Śoḍâsa, during whose reign this slab was dedicated, is already known from No. 1 of Sir A. CUNNINGHAM's collection of Mathurâ inscriptions, *Arch. Surv. Rep.*, vol. III, plate XIII and p. 30 where his name is, however, misspelt in the transcript and given as Saudâsa. Sir A. CUNNINGHAM's inscription has no date according to years, but gives, after the name in the genitive, the unintelligible syllables *gaja*, which probably are meant for *raje* "during the reign". On the evidence of his coins, which imitate one

---

[1] Remnants of three letters are visible, which I have not yet been able to decipher.

[2] The first figure is expressed by the peculiar cross which Sir A. CUNNINGHAM reads every where as 40. I have stated in my article in the *Epigraphia Indica* the reasons, why I believe that it was also used for 70.

struck by Azilises, Sir A. CUNNINGHAM places Śoḍâsa about 80–70 B. C., and conjectures that he was son of the Satrap Rajubula. Though the precise date, assigned to Śoḍâsa by Sir A. CUNNINGHAM, may perhaps be disputed, it is yet certain that he ruled before Kanishka and his successors. Hence, Dr. FÜHRER's inscription proves that an era, preceding that of the Indo-Skythians, was used at Mathurâ. This discovery makes the dates of those inscriptions, which show no royal names, exceedingly doubtful, especially as the characters of Śoḍâsa's inscriptions hardly differ from those of Kanishka's and Huvishka's times.

The second point of interest, which Śoḍâsa's new inscription offers, is the word *Âyavati* or *Âryavatî*. This is evidently the name of the royal lady represented in the sculpture. As her image was set up "for the worship of the Arhat", it follows that she played a part in the Jaina legends. My endeavours to identify her in the Jaina scriptures, which have been assisted by Professors LEUMANN and JACOBI, have had hitherto no success. But a fuller exploration of the Uttarâdhyayana and similar works, which allude to numerous stories, will no doubt finally allow us to trace her.

Three among Dr. FÜHRER's new inscriptions furnish also fresh information regarding the subdivisions of the Jaina monks. One in very archaic characters, not younger than the Indo-Skythic period, and dated Saṁvat 18, mentions very distinctly a *Vachchhaliya* Kula. The Kalpasûtra names two *Vachchhalijja* Kulas, one in connexion with the Châraṇa, *recte* Vâraṇa, Gaṇa and one belonging to the Koḍiya Gaṇa. In the inscription nothing remains of the name of the Gaṇa except the syllable *to* preceded by an indistinct sign. As the latter looks more like a remnant of *ya* or *yâ* than of *ṇa* or *ṇâ*, I infer that the Vachchhalijja Kula of the Koḍiya Gaṇa is meant. If that is the case, all the Kulas and Śâkhâs of this school, mentioned in the Kalpasûtra, have been identified in the inscriptions.

Another very archaic undated inscription which begins with an invocation of divine Usabha i. e. the first Tirthaṁkara Ṛishabha, names the Vâraṇa Gaṇa and the *Nâḍika*, or perhaps *Nâdika* Kula. The Kalpasûtra has no exactly corresponding name. But its *Mâlijja*

Kula may be a mistake for *Nâlijja,* which latter would correspond to *Nâḍiya* or *Nâḍika.* I may add that, though the greater part of the name of the Śâkhâ has been destroyed, one half of its first letter is visible. The character seems to have been *sa,* and, if that is correct, the name was no doubt *Saṁkâsiyâ.* The third, rather modern looking, inscription ascribes to the Vâraṇa Gaṇa an *Ayyabhyista* Kula. There is nothing in the Kalpasûtra to explain this very curious form, which however may contain a mistake, especially as the compound *Ayyabhyista-kulato* differs from the wording usually found in the descriptions of the schools. In addition to these new names, the inscriptions contain a good many of those which have already been identified. They name also a good many monks and nuns, with longer or shorter spiritual pedigrees, some of whom occur likewise on the documents already published.

There is, further, some additional evidence for the worship of the twenty-four Tîrthaṁkaras. The occurrence of "divine Usabha" has already been noticed. An archaic inscription speaks of a statue of the Arhat *Parśva* i. e. Pârśvanâtha, and one in very ancient characters contains the words *bhagavâ Nemiso* i. e. the divine lord Nemi. This latter one is incised, according to Dr. Führer's notes, on a panel, bearing a very curious relievo. The principal figure is a Buddhalike, clothed male *with a goat's head.* He is seated on a throne and surrounded by several women, one of whom carries a child in her arms. Here we have evidently another illustration of a Jaina legend.

Dr. Führer has again found a large number of sculptures, some of which he declares to be beautifully finished and of great artistic merit. One relievo on the doorstep of one of the temples, possesses apparently a considerable archaeological interest. It represents a Stûpa which is being worshipped by Centaurs and Harpies, or, as the Hindus would say, by Kiṁnaras and Garuḍas or Suparṇas. Centaurs have been found on the Buddhist sculptures at Bharhut and at Gayâ. Mathurâ has furnished in former times the well known Silenus groups and the Hercules strangling the Nemean lion. This new find is an-

other piece of evidence showing the influence of Hellenistic art among the Hindus of the last centuries before our era.

In his last letter Dr. Führer states that he expects to finish the excavation of the Kankâlî Tila in about three weeks. I have not heard since that he has really come to end of his labours, and it is not improbable that I may have to report soon of other discoveries. But, even at present, the results of his work in 1890/91 far surpass those of other years, and there is very good reason for congratulating him on the important additions to our knowledge of Indian history and art, which we owe to his energy and perseverance.

April 9, 1891.

G. Bühler.

Das Alter der babylonischen Monatsnamen. — Die Aussprache der babylonischen Monatsnamen lernen wir durch ⊕ 116 (Haupt, *ASKT.* 64) kennen. Diese Bezeichnungen sind auch sicher zur Zeit des assyrischen und neubabylonischen Reichs gebraucht worden, was ja schon aus dem Umstande hervorgeht, dass sie die Juden mit aus dem Exil gebracht haben. Ob das aber in alter Zeit ebenso war, ist sehr fraglich.

In den altbabylonischen Contracten werden bei den Datirungen die Monatsnamen gewöhnlich ideographisch geschrieben. Die ideographische Schreibung unterscheidet sich von der späteren nur dadurch, dass die Ideogramme immer ganz ausgeschrieben werden, während man sich später bekanntlich Abkürzungen bedient; also *ITU BARA-ZAG-GAR*, *ITU GUD-SI-DI* etc.

Allein zuweilen sind die Monatsnamen auch phonetisch geschrieben, und die uns überlieferten Lesungen stimmen durchaus nicht mit den späteren überein:

1) *V. A. Th.* 707, 5: *i-na* *arach* *Zi-bu-tim ûm 21*KAN *ŠU-BA-AN-TI* *arach* *Su-lu-nu-um ûm 21*KAN *i-la-ak* = ‚im Monat Zibutu, Tag 21 hat er genommen, im Monat Sulunu, Tag 21, wird er gehen etc.'.

2) *V. A. Th.* 700 lautet die Unterschrift: *arach* *Si-a-bi (od. ga?).*

3) Ferner wird der Monat dûr ^{an} Rammân öfter erwähnt (*V. A. Th.* 974, 11; vgl. *W. Z. K. M.* IV, 304; *V. A. Th.* 865, 13; 974, Rev. 1).

4) Auch in der häufig sich findenden Bestimmung *ina* ^{arch} *šandutim NI-LAL-E* (*V. A. Th.* 714, 760, 782 etc.) wird Šandutu als Monat zu verstehen sein. Jedoch ist dieser Fall nicht so sicher wie die andern.

5) Ausschlaggebend ist *V. A. Th.* 646, 647. Auf dem äusseren Täfelchen lautet die Datirung: ^{ITU} *BARA-ZAG-GAR UD* 1^{KAN}, während dieser Stelle innen entspricht: ^{arch} *ra-bu-tim ûm* 1^{KAN}. Die alten Babylonier hatten also einen dem späteren Nisan entsprechenden Monat, den sie Rabûtu nannten.

Die später gebrauchten Monatsnamen sind fast ausschliesslich nicht semitisch, sondern, wie ja schon ihre Bildung verräth, von einem anderen Volksstamme übernommen und haben erst allmählig die echt semitischen Bezeichnungen verdrängt.

Die neuen Namen werden indess schon recht früh sich in Babylon eingebürgert haben, schon aus dem Grunde, weil ⊕ 116 (s. o.) zur Serie *ana ittišu* gehört, die nicht viel später als zur Zeit Hammurabis verfasst sein kann (cfr. *W. Z. K. M.* IV, 301 sqq.). Ausserdem beweist diese Thatsache auch der altbabylonische Contract *V. A. Th.* 1026, der datirt ist: ^{arch} *A-ia-rum ûm* 12^{KAN},[1] also schon die späteren Monatsnamen kennt. In dieser Zeit (etwa Ammizaduga) gingen ja auch sonst in der Rechtssprache viele neue termini technici neben den alten her, z. B. *idu* neben *kisru*, *nudunnû* neben *tirhatu*.

Wir können also bis jetzt nur soviel sagen, dass die Monatsnamen Nisan, Ijjar etc. jünger sind als die rein semitischen, von denen wir bis jetzt sechs kennen, und dass am Ende der Dynastie Hammurabis schon beide Bezeichnungen neben einander existirten.

[1] Oder man müsste annehmen, dass einige altsemitische Bezeichnungen zu den neuen mit herüber genommen sind. Jedoch wäre solch ein Verfahren sehr unwahrscheinlich. Daher dürfte auch DELITZSCH's Uebersetzung von *Aiaru* als „der helle, glänzende" (A. W. 240) nicht zu acceptiren sein. Ebenso ist wohl nicht anzunehmen, dass die oben angeführten Monatsnamen nur Beinamen der gewöhnlichen Bezeichnungen seien, wie z. B. *kuzallu* (I *Tigl. Pil* VIII, 89; doch vgl. ^{arch} *Inhuz-ilâni* bei Rammân-nirâri) ein Beiname des Sivan ist, schon weil keiner derselben v, 43 aufgeführt ist.

BRUNO MEISSNER.

Zur Frage über den Ursprung der uigurisch-mongolisch-mandžuischen Schrift. — Dass die Schrift der Uiguren, Mongolen, Kalmüken und Mandžu aus der syrischen Schrift und zwar durch Vermittlung der nestorianischen Missionäre hervorgegangen ist, dürfte allgemein bekannt sein (vgl. Isaak Taylor, *The Alphabet*. London 1883. S. i, 297 ff.). Sieht man aber genauer zu, so findet man, dass bis jetzt die Identificirung der mongolischen Schriftzeichen (wir nehmen kurzweg diese als die typischen an) mit den entsprechenden Zeichen der von den Nestorianern gebrauchten syrischen Schrift nicht gelungen ist. — Die Schwierigkeiten in dieser Richtung haben schon dem bekannten Kenner des Mongolischen, Isaak Jakob Schmidt, gegenüber den Aufstellungen J. Klaproth's eingeleuchtet, und er hat in Folge dessen an die Schrift der Mandäer gedacht (vgl. dessen Buch *Forschungen im Gebiete der älteren religiösen, politischen und literarischen Bildungsgeschichte der Völker Mittelasiens, vorzüglich der Mongolen und Tibeter*. St. Petersburg 1824. Tafel zu S. 166). — Doch vergleicht man die Schrift der Mongolen mit jener der Mandäer, dann ergeben sich wieder dieselben Schwierigkeiten, indem man mehrere mongolische Schriftzeichen aus den entsprechenden mandäischen nicht abzuleiten vermag.

In neuester Zeit ist durch bedeutende inschriftliche Funde, freilich aus ziemlich später Zeit, ein neues Material zur Beleuchtung dieser Frage gewonnen und von Prof. D. Chwolson in St. Petersburg publicirt worden (*Syrisch-nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie*, herausgegeben und erklärt von D. Chwolson. Mit einer Schrifttafel von Prof. Julius Euting. — *Mémoires de l'académie impériale des sciences de St Pétersbourg*. viie série, Tome xxxvii, Nr. 8). — Ich erlaube mir daher, an der Hand der ausgezeichneten Euting'schen Schrifttafel das mongolische Alphabet einer kurzen Betrachtung zu unterziehen.

Dem mongolischen Alphabet liegen 14 Buchstaben des syrischen Alphabets zu Grunde, nämlich ܐ, ܒ, ܓ, ܘ, ܙ, ܚ, ܛ, ܝ, ܟ, ܠ, ܡ, ܢ, ܣ, ܪ, ܫ.

Nach semitischer Orthographie wird jedem anlautenden Vocal ein *a* vorgesetzt. Man schreibt also im Anlaute $a = a + a$, $i = a + i$,

u = *a* + *u*, während im In- und Auslaute blos *a*, *i*, *u* geschrieben werden.

Die Vocale *a*, *ä* — *i* — *o*, *u*, *ö*, *ü* sind klar: sie entsprechen den syrischen Buchstaben Alaph, Jūd und Wau.

k, *g* entsprechen dem syrischen Gāmal, *χ*, *γ* dem syrischen Cheth.[1]

tš, *ts*, *dž*, *dz* repräsentiren das syrische Ṣāde.[2] Der Buchstabe wurde aber im Mongolischen mit dem nach links unten gezogenen Schweife auf die Linie gestellt, so dass er links vom senkrechten Linienstriche mit nach oben gerichtetem Kopfe gezeichnet erscheint.

t, *d* am Anfang eines Wortes sind identisch mit dem syrischen Ṭēth; dagegen lassen sich *t*, *d* in der Mitte eines Wortes aus dem Syrischen gar nicht, weder aus dem Ṭēth, noch aus dem Tau ableiten. Sie schliessen sich, wie man auf den ersten Anblick sehen kann, ganz genau an das mandäische Tēth an, nur ist der Buchstabe nicht wie dort gegen rechts (respective im mongolischen Alphabet nach oben), sondern gegen links (respective nach unten) geneigt.

b entspricht vollkommen dem syrischen Pe.

s, *š* können aus dem Šīn keiner der jüngeren Alphabetformen abgeleitet werden, sondern repräsentiren jene alte Form desselben, welche aus zwei von oben in einen spitzen Winkel am Zeilenstriche zusammentreffenden Linien bestand. Nur hat im mongolischen Alphabet der Anschluss nicht an der Spitze, respective am Zeilenstriche, sondern an den oberen Theilen der beiden Schenkel stattgefunden.

Das Zeichen für *j* ist mit jenem für *i* identisch; *w* wird durch syrisches Bēth repräsentirt.

r lässt sich aus dem Rīš keines der syrischen Alphabete ableiten, dagegen stimmt es vollkommen mit dem gleichen Buchstaben des mandäischen Alphabets überein.

---

[1] In der mongolischen Schrift werden die tonenden von den Stummlauten in der Regel nicht geschieden, was in der Mandžu-Schrift durch Verwendung gewisser diakritischer Zeichen geschieht

[2] Die Mittelform für *dz*, *dž* ist eine blose Differenzirung jener für *ts*, *tš*; dagegen werden anlautende *dz*, *dž* mit einem Zeichen geschrieben, welches mit *j* vollkommen identisch ist. Sprach man vielleicht damals, als die Schrift eingeführt wurde, anlautende *dz*, *dž* wie *j* aus?

l ist syrisches Lāmad. Es wurde der Buchstabe sammt dem Zeilenstriche herübergenommen, so dass er einem lateinischen *L* ähnelte. Die Verbindung fand dann, gleichwie bei *s*, *š* oben statt, so dass der Zeilenstrich des *l* in der mongolischen Schrift von unten nach oben gezogen erscheint.

n entspricht dem syrischen Nūn, muss aber, um es von *a*, *ä* zu unterscheiden, mit einem über dem Zeichen stehenden diakritischen Punkte versehen werden.

m lässt sich aus dem syrischen Mīm nicht ableiten, dagegen schliesst es sich genau an den gleichen Buchstaben des mandäischen Alphabets an. Die Verbindung fand hier nicht unten, sondern wie bei *s*, *š*, *l* oben statt, so dass der ursprüngliche Zeilenstrich des *m* als von oben nach unten gezogener Strich erscheint. — Dagegen zeigt merkwürdiger Weise die am Schlusse der Worte stehende Form des *m* mehr Aehnlichkeit mit dem entsprechenden syrischen als mit dem mandäischen Buchstaben.

Ueberblickt man unsere Vergleichung, so stellt sich als Ergebniss derselben folgendes heraus: Von den 14 Zeichen des mongolischen Alphabets lassen sich alle bis auf drei, nämlich mittleres *t (d)* — *r* — *m* aus der syrischen Schrift ableiten; drei Zeichen (mittleres *t*, *r*, *m*) zeigen blos mit der mandäischen Schrift eine Verwandtschaft und ein Zeichen, nämlich *s (š)* zeigt jene alte Form, welche in keinem der jüngeren Alphabete sich mehr findet.

Wir können daher mit Fug und Recht behaupten, dass jenes syrisch-nestorianische Alphabet, nach welchem die Schrift der Mongolen gebildet wurde, bis heutzutage noch nicht gefunden, respective nachgewiesen worden ist.

Neupersisch آويختن. — In Betreff des neupers. آويختن ‚aufhängen' bemerkt J. Darmesteter (*Études Iraniennes* i, 204): ‚racine douteuse'. Die Wurzel dazu findet sich aber auch im altslavischen *visēti*, Präs. *višõ* = *visjõ* *κρεμᾶσθαι*, *vēsiti*, Präs. *vēšõ* = *vēsjõ* *κρεμᾶν*. Das Verhältniss der altslavischen Wurzel zur entsprechenden iranischen macht

aber Schwierigkeiten, insofern für das Altslavische *wik*, für das Iranische dagegen *wik* angesetzt werden muss.

Neupersisch ایشان. — Neupers. ایشان = Parsi [Parsi] scheint VULLERS (*Gramm. ling. Persicae*. Ed. II, p. 193) aus dem altpers. *šām* abzuleiten, dessen anlautendes *ē* er als einen Zusatz erklärt;[1] er sagt nämlich: ‚eadem vocalis *ē* in parsica dialecto etiam plurali pronominis (pars. [Parsi] *ēmā* = p. ما) praefixa est'. Dies ist unrichtig. Parsi = [Parsi] entspricht altpers. *amāχam*, awest. *ahmākəm*; das [Parsi] ist also Vertreter des alten *ah*-. ایشان kann nur awest. *aēšām* entsprechen. Aus *aēšām* wurde nach neupersischen Auslautgesetzen *ēš* und dieses *ēš* wurde mit dem Pluralzeichen *-ān* versehen, gerade so wie man aus *pidar-am, pidar-at, pidar-aš* die Formen *pidar-i-mān, pidar-i-tān, pidar-i-šān* bildete.

Neupersisch برشجن. — Es liegt nahe neupers. برشجن ‚Backofen' mit altind. *bhṛǵǵana-* ‚Bratpfanne' zusammenzustellen. Gegen eine solche Zusammenstellung scheint aber Pahlawi [Pahlawi] zu sprechen, welches beweist, dass das anlautende *b* aus älterem *w* hervorgegangen ist. Das Wort gehört darnach zum slav. *vrēti, variti* und zum armen. *վառեմ, վառիմ*.

Mit dieser Etymologie stimmt neupers. بریان ‚gebraten' überein; dagegen bleibt das ج des Wortes برشجن unerklärt.

Wenn man annimmt, Pahlawi [Pahlawi] sei nur eine fehlerhafte Schreibung für [Pahlawi], das neben demselben auch wirklich vorkommt, dann muss allerdings das Wort an das Verbum برشتن angeknüpft werden, das im Neupersischen nicht mehr gebräuchlich zu sein scheint (s. VULLERS *Lexicon pers.-latinum*), dagegen im Pahlawi ([Pahlawi], [Pahlawi] = [Pahlawi]) sich findet (*Pahlavi-Pazand Glossary*). [Pahlawi] gehört zunächst zu latein. *frīgo* ‚ich röste, brate', dann zum griech. φρύγω, altind. *bhṛǵǵ*, über welche man bei FICK, vergl. *Wörterbuch der indogerman. Sprachen* (IV. Aufl.), I, S. 268 nachlesen möge.

[1] Noch weniger annehmbar ist die Erklärung J. DARMESTETER'S (*Études Iraniennes* I, 60).

Neupersisch بہا. — Das Wort بہا ‚Preis‘ lautet im Parsi وهاء, im Pahlawi ואהא. Daraus geht hervor, dass das anlautende *b* aus älterem *w* hervorgegangen ist.[1] Neupers. بہا ist verwandt mit ind. *was-na-* ‚Kaufpreis‘, griech. ὦνος = Ϝοσ-νο-ς, latein. *vēnum* = *ves-num,* arm. գին und setzt eine altpersische Form *waākā* (*wahā-kā*) voraus.

Neupersisch پرست. — پرست ‚adorateur‘ führt J. Darmesteter (*Études Iraniennes* i. 301) auf *pairi* + *stā* zurück. Diese Etymologie dürfte richtig sein. — Im Armenischen findet sich ամպարիշտ ‚unfromm, gottlos‘, das auch ամբարիշտ geschrieben wird und gewiss aus ան + պարիշտ abzuleiten ist. Die armenische Form hat das alte organische *š* gegenüber dem neupersischen *s* bewahrt. In Betreff des neuen *s* für altes *š* in der Lautgruppe *št* sind دوست, راست, درست u. s. w. zu vergleichen.

Neupersisch پولاد. — J. Darmesteter (*Études Iraniennes* i. 89) citirt für den Schwund des *f* in der Lautgruppe *ft* das Wort پولاد ‚Stahl‘ = Pahlawi פולאפת, welches er *pūlāft* liest. — Diese Lesung ist nicht richtig; פולאפת muss nach dem arm. պողպատ, պուղպատ *pōlā-pat* gelesen werden. Aus *pōlāpat* entstand successive *pōlāwat*, *pōlāt*, wie aus *nikan* (arm. նկան, նկանակ) نان entstanden ist. Das Wort פולאפת dürfte kein iranisches Wort, sondern wahrscheinlich ein griechisches Lehnwort (etwa πολέπατας?) sein.

Neupersisch تار. — Die Formen تار, تاریک, تاران, تارون ‚finster‘ sind auf awest. *tāϑra-* zu beziehen. Das Wort تار bedeutet aber auch ‚Faden‘. In dieser Beziehung ist es mit dem altind. *tantra-* ‚Aufzug des Gewebes, Faden‘ identisch. Dem neupers. تار in der letzteren Bedeutung entspricht armen. թել ‚Faden‘, welches թեռ ‚wollener Faden‘ neben sich hat.

[1] Deswegen kann auch بہانه ‚Vorwand‘ nicht einer älteren Form *api-dhāna-* ‚prétexte‘ entsprechen, wie J. Darmesteter (*Études Iraniennes* i, 71) meint, da es im Pahlawi ואהאנג lautet — بہانه dürfte mit awest. *vaòhana-* ‚Kleid‘ zusammenhängen und die Begriffsentwicklung ist wie im lateinischen ‚praetextus‘ anzusetzen. Im Armenischen wird վարագոյր ‚Vorhang‘ ganz im Sinne des neupersischen بہا نه gebraucht. Man sagt: վարագուրաւ խօսեցաւ ‚er sprach unter dem Vorwande‘.

Neupersisch خويش. — Bekanntlich ist پيش ‚vor' aus awest. *paitisha*, einer Instrumentalform von *paitiš* hervorgegangen und zwar durch Verkürzung von *paitisha* zu *patša* (vgl. پيدا = awest. *paitidaja*-). In ähnlicher Weise wie پيش muss auch das Reflexivpronomen خويش entstanden sein. — Ich setze für خويش eine awestische Form *qaētusha (qaētša)* an, die Instrumentalform von *qaētuš*, einer Nebenform von *qaētu*- (vgl. altind. *manus*- und *manu*-). خويش direct von *qaētuš* (Nomin. von *qaētu*-) abzuleiten, wie es J. Darmesteter (*Études Iraniennes* i, 70) thut, verstösst gegen die neupersischen Auslautgesetze, da aus *qaētuš* im Neupersischen خويد werden müsste.

Neupersisch خيم. — Neupers. خيم ‚Natur, Anlage', = Pahlawi سوم, identificirt J. Darmesteter (*Études Iraniennes* i, 60) mit awest. *haēm*, dem er die Bedeutung ‚caractère' zuschreibt. Wie mir scheint, basirt diese Annahme auf Justi (*Zendwörterb.* 313, a), wo es heisst: *asti-šhē haēm jaϑa aϑaurunē* ‚ihm ist ein solcher (Charakter) wie einem Priester'. — Spiegel liest *aēm*. Neupers. خيم kann aber unmöglich = awest. *haēm* sein, da nach den Auslautsgesetzen das schliessende *m* im Neupersischen hätte abfallen müssen. — Ich setze für خيم eine awestische Form *qaē-man*-, Nom.-Acc. *qaēma* an, die mit *qaē-na*-, *qaē-paiϑja*-, *qaē-ta*-, *qaē-tāt*-, *qaē-tu*-, altind. *swaj-am* zusammenhängt.

Armenisch գերեզման. — Armenisches գերեզման ‚Grab, Gruft, Friedhof' ist wohl = neup. كرزمان, das auch كرزمان lautet (Vullers, *Lex. pers.-lat.* ii, 816, a). Das neupersische Wort bedeutet aber so viel wie آسمان ‚coelum, coelum nonum, ubi est thronus Dei altissimus'. كرزمان ist darnach sicher nichts anderes als awest. *garo demanem*. Wie ist aber كرزمان ins Armenische gekommen? Da das Wort im Armenischen schon in den ältesten Denkmälern sich findet, so kann es nicht aus dem Neupersischen stammen, sondern muss dem Pahlawi entlehnt sein. Dort aber lautet das entsprechende Wort [illegible], eine Form, aus welcher գերեզման unmöglich abgeleitet werden kann.

Zum Geschichtswerke Aŕaqel's (vgl. diese *Zeitschrift* ii, 259). In einer Note zur armenischen Uebersetzung meiner Anzeige Aŕaqel's,

welche im Հանդէս 1889, p. 139—140 erschienen ist, bemerkt der Uebersetzer, Herr Dr. GRIGOR KALEMKIAR (Գալէմքեար), dass ein Manuscript des Aṙaqel'schen Werkes in der Bibliothek der PP. Mechitharisten in Wien vorhanden sei. — Ich habe dieses Manuscript kürzlich in Augenschein genommen und erlaube mir darüber hier kurz zu berichten. Dasselbe ist von dem Priester Awetiq, von welchem bereits eines der Edžmiatsiner Manuscripte herrührt, im Jahre 1665 auf Papier sauber geschrieben und wird als die vierte Copie des Werkes bezeichnet. Es war ehemals Eigenthum der Edžmiatsiner Bibliothek, aus der es wahrscheinlich nach manchen Irrwegen in die Bibliothek der Wiener Mechitharisten-Congregation gelangte.

In meiner Anzeige Aṙaqel's II, 260, Zeile 17 ist statt ‚von der Hand des Schreibers (դպիր) Athanas' zu lesen ‚von der Hand des Lectors (դպիր) Athanas'. Dem Worte դպիր kommt nämlich hier nicht die Bedeutung ‚Schreiber' sondern ‚Lector' zu.

Zu Mechithar Gōš Դատաստանագիրք Հայոց (vgl. diese *Zeitschrift* V, p. 52). — In der *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* ist Bd. VII, S. 385 ff. eine Studie über das Recht der Armenier von Prof. J. KOHLER auf Grundlage einerseits der BISCHOFF'schen Publication, anderseits der Vorrede zur BASTAMEAN'schen Ausgabe des Rechtsbuches von Mechithar Gōš, aus welcher dem Verfasser ein befreundeter Venetianer Mechitharist (P. SARGISEAN, Սարգսեան) Mittheilungen zukommen liess, erschienen. Die beiden Arbeiten von BISCHOFF und KOHLER hat nun der Wiener Mechitharist Dr. GRIGOR KALEMKIAR ins Neu-Armenische übersetzt und mit Anmerkungen versehen als I. Band des Ազգային մատենադարան unter dem Titel: Իրաւաբանութիւնք Լեհահայոց դատաստանագրքին. Wien 1890. publicirt. Interessant ist die Notiz des Uebersetzers, dass Stephannos Lehatshi (Roška, Ռօշքա) das Werk դատաստանագիրք Հայոց nicht dem Mechithar Gōš, sondern einem gewissen Joseph zuschreibt.

Zu Thomah Artsruni (vgl. oben S. 71 ff.). — Aus einem Briefe des Herrn NORAYR BUZANDATSHI (Néandre de Byzance), d. d. Stockholm, 6. Juni 1891, an Prof. FRIEDR. MÜLLER: Dans le numéro de

Juin du *Handess Amsorya*, pp. 182—183, que je viens de recevoir ce matin, j'ai vu avec grand plaisir que vous avez proposé récemment neuf corrections dans l'Histoire de Thomas. Je suis complètement de votre avis pour la correction n° 6 Դուին au lieu de գաւառ; j'ai mis Դուին dans ma recension, guidé par le passage correspondant de Jean le Catholicos (page 35 de l'édition Émine)[1] et en note j'ai relevé l'erreur du P. Indjidjian (Ստորագրութիւն հին Հայաստանեայց, p. 494) et du P. Léonce Alishan (Այրարատ, p. 405, 2ème colonne), qui, faute de corriger գաւառ en Դուին, reprochent à Thomas d'avoir confondu Artaxata avec Dovine. De même les n° 7 et 8 sont tout-à-fait conformes à ma recension (ապստամբութեանն au lieu de ապստամբութեամբն et les deux mots իւրեանց Մահմաթ placés après les mots եւ 'ի մելար ապրէնողիցն). Quant au no. 1, je ne suis pas encore sûr, s'il faut corriger Գերիզոր en Գազիկ. Au numéro 2, je ne crois pas que տախմամբ soit la bonne leçon, au lieu de հաշտմամբ; mais quant à հաւասցն, je l'ai corrigé dans ma recension 'ի հաւան. Au n° 3 j'ai corrigé պատահեն լեզգեացւոցն (au lieu de լեզգեայցւոցն), tandis que vous croyez nécessaire d'ajouter թագաւորին après լեզգեայցւոցն, tout en ayant remarqué que Thomas dit quelques lignes plus loin ընդ իւր առնելով զլեզգեացին au singulier. Au n° 4, j'ai corrigé comme vous ապանանէ, au lieu de ապանանել; et j'ai rejeté le mot Արշաւրեան après Սասղ, tandis que vous écrivez իսկ Արշաւրեան Սասղ: la différence n'est pas grande. Quant à la correction բառնայ զթագաւորութիւնն Վարդիկ, je crois que բառնայ թագաւորութիւնն peut être juste, car vous savez très bien que բառնամ dans l'arménien est un verbe actif et passif à la fois; բառնայ թագաւորութիւնն équivaudrait à բար-ձեալ լինի թագաւորութիւնն. Au n° 5, vous proposez թագաւորեցայց pour թագաւորեայ; d'après le P. Arsène Bagratouni, թագաւորեմ, dans le passage en question, a la signification active ‚établir quelqu'un roi'; de même que Moïse de Khorène (*Hist. d'Arm.*, livre III, ch. XLIX), a écrit : 'ի սկզբն նորա յաջորդէ Խոսրով զԱրշակ, c'est-à-dire յաջորդ

---

[1] Եւ զկինն Սմբատայ ձերբակալ արարեալ՝ յաստուածաշնչի կղզին, զոր շինեալ իւրն իսկ 'ի Դվին՝ այրէր, եւ զորդի նորա Շահէր 'ի միջայ բաղ-նին զիզայան կախէր։ (Ausgabe von Jerusalem, 1867, S. 77. F. M.

կարգէ, յաջորդեցուցանէ. Au nº 9 vous proposez բունէ au lieu de բանայ et պատճառաւն au lieu de պաճարին. Voici comment j'ai établi ce passage corrompu et mal ponctué dans ma recension : Մինչ ի ժամանակս գարնանայինս այնպէս բայանայ : Որպէս եւ այլ թռչունք եւ գազանք ընտարեալ բաժանեն զժամանակս տարւոյն յերկուս կամ յերիս, ամառանոցս եւ ձմերանոցս ինքեանց պաճարեն. զգարնանայինս 'ի բարձրագոյն գագաթանն լերանց եւ 'ի փապարս վիմաց, եւ 'ի վերայ բարձրաբերձ ծառոց կենցաղավարին, ուր յաճախ շնչէ աւդն հիւսիսային. եւ 'ի ձմեռնայինն խաղան գնան 'ի խորագոյն երկիր, 'ի ջերմագոյն վայրս ամրանան առանձնանան եւ միայն բնակեն ըստ ազգս իւրեանց. Le verbe բայանամ, dont Thomas s'est déjà servi deux fois à la page 119 (որ բնակեալ բայանայր գաւբանակաւն Տանկաց-բայացեալքն եթէ գազանք եւ եթէ թռչունք) signifie ‚se retirer (dans un repaire), se cacher (sous terre), se terrer‘. Nous disons également բայեմ ou բայիմ. Nous avons enfin բայից et բայ, qui signifient ‚repaire, tanière‘. Quant au mot պաճարեն, cela veut dire en français ‚se procurer‘. ‚Les oiseaux et les bêtes‘, dit Thomas, ‚se procurent des retraites d'été et des retraites d'hiver‘.

Mašthotsh. (Nachtrag zu dieser *Zeitschrift* v, 36.) — Am Schlusse der Abhandlung füge man die Note bei: ‚Ein Beweis dafür, dass der eigentliche Name des Erfinders der armenischen Schrift Mašthotsh und nicht Mesrop war, könnte neben dem Umstande, dass der zuverlässigste Gewährsmann Korium ihn mit diesem Namen bezeichnet, auch daraus abgeleitet werden, dass das Ritual der armenischen Kirche, dessen Redaction man dem Patriarchen Sahak und seinem Gehilfen Mesrop zuschreibt, nach dem Namen des letzteren Մաշտոց benannt wird. Die von J. Katerdžian mir gegenüber geäusserte Vermuthung, Մաշտոց stehe für պաշտոց kann wohl kaum aufrecht erhalten werden.‘

Anmerkung zu S. 69. — Das mittelpers. [illegible], ոստիկան dürfte, wie College Karabacek mir mittheilt, dem arab. عامل entsprechen. Die ursprünglichen Bedeutungen der beiden Wörter decken sich vollkommen.

Friedrich Müller.

Kritische Bearbeitung der Proverbien.

Mit einem Anhange über die Strophik des Ecclesiasticus.

Von

Dr. G. Bickell.

(Fortsetzung.)

Salomonische Distichen.		משלי שלמה
Ben chákham jéşammách ab:	X 1	בן חכם ישמח אב
Ubén k'sil túgat ímmo.		ובן כסל תגת אמו
Lo' jö"lu óç'rot räša';	2	לא יועלו אוצרת רשע
Uç'dáqa táççil mímmavt		וצדקה תצל ממות
Lo' jár'ib Jáh nafš çáddiq;	3	לא ירעב " נפש צדק
V'havvát rešá'im jéhdof.		והית רשעם יהדף
Raš 'óşü kháf remíjja;	4	רש עשה כף רמיה
Vejád charúçim tá'šir.		ויד חרצם תעשר
Ogér beqáįç ben máşkil;	5	אגר בקיץ בן משכל
Nirdám b'qaçír ben mébiš.		נרדם בקצר בן מבש
B'rakhót lerόši çáddiq;	6	ברכת לראש צדק
Uf'rí r'ša'ím ka's v'chéma.		ופרי רשעם כעס והמה
Zekhr çáddiq liberákha;	7	זכר צדק לברכה
Vešém rešá'im jirqab.		ושם רשעם ירקב
Chakhám leb jíqqach míçvot;	8	חכם לב יקח מצות
Ve'víl ş'fatájm jilkábeṭ.		ואיל שפתים ילבט
Holékh b'tom jélekh bäṭach;	9	הלך בתם ילך בטח
Um''ágqeš d'rákhav jóde'.		ומעקש דרכי ידע

X 6 b jetzt durch 11 b ersetzt, dessen Buchstaben sehr ähnlich aussehen. So entstand der schiefe Gegensatz: der Gerechte wird gesegnet, aber der Frevler ist tückisch. Offenbar war gemeint, dass die Wirksamkeit des Gerechten Segenswünsche für ihn, die des Frevlers Zorn und Erbitterung seiner Opfer gegen ihn zur Folge habe.

Qoréç ʿajn jítten ʿáççabt: *Umókhich jáʿṣü šálom.*	10	קרץ עין יתן עצבת [ו]מוכח יעשה שלם
Meqór chajjím pi cáddiq; *V'fi r'šáʿim j'khássü chámas.*	11	מקר חים פי צדק ופי רשעם יכסה חמס
Ṣin'á t'ʿorér medánim; *Vʿal kól p'šaʿím t'khassü -hba.*	12	שנאה תערר מדנם ועל כל פשעם תכסה אהבה
Beṣíf'te nábon chókhma; *Vešébeṭ l'gév chasár leb.*	13	בשפתי נבן חכמה ושבט לגו חסר לב
Chakhámim jiçp'nu dáʿat; *Ufi 'vil m'chítta q'róba.*	14	חכמם יצפנו דעת ופי אול מחתה קרבה
Hon ʿášir qirjat ʿúzzo; *Mechíttat dúllim réšam.*	15	הון עשר קרית עזו מחתת דלם רישם
Pʿullát çaddíq lechájjim; *T'buát rašáʿ lechâṭṭat.*	16	פעלת צדק לחים תבאת רשע לחטאת
Orch léchajjím š'mor músar; *Vʿozéb tokhúchat máṭ'ü.*	17	ארח לחים שמר מסר ועזב תוכחת מתעה
M'khassü ṣin'á ṣif'te šaqr; *Umóçi' díbba, hú' kh'sil*	18	מכסה שנאה שפתי שקר ומוצא דבה הא כסל
B'rob d'bárim lo' jechdál pašʿ; *V'choṣékh ṣefútav máṣkil.*	19	ברב דברם לא יחדל פשע וחשך שפתו משכל
Kasp níbchar l'šóni çáddiq; *Veléb rešáʿim kímʿat.*	20	כסף נבחר לשן צדק [ו]לב רשעם כמעט
Ṣif'té çadq jír'u rábbim; *V' -vilím b'chasr léb jamútu.*	21	שפתי צדק ירעו רבם ואולם בחסר לב ימתו
Birkát Jahvü, hí' táʿšir; *V'lo' jósif ʿüçeb ʿímmah.*	22	ברכת י׳ הא תעשר ולא יסף עצב עמה
Kiṣ'chóq likh'síl ʿṣot zimma, *V'chokhmá leiš tebúna.*	23	כשחק לכסל עשת זמה וחכמה לאש תבנה
M'gorát rašáʿ t'boünnu; *V'ta'vát çaddíqim ráçon.*	24	מגרת רשע תבאנו ותאות צדקם רצן
Kaʿbór sufá, v'en rášaʿ; *V'çaddíq jesódi ʿólam.*	25	כעבר ספה ואין רשע וצדק יסד עלם
K'chomç l'šínnajm, kʿášan lʿénajm; *Ken hüʿaçél lešól'chav.*	26	כחמץ לשנים כעשן לעינים כן העצל לשלחו

---

10 b ὁ δὲ ἐλέγχων μετὰ παῤῥησίας εἰρηνοποιεῖ (wo μετὰ παῤῥησίας ebenso nur erklärender Zusatz ist, wie μετὰ δόλου im Parallelstichos); M statt dessen 8 b. **13 a 2** so A; M + תמצא. **24 a 2** so A; M + הא. **24 b 3** δεκτή; יתן.

Jir'át Jah tósif jámim; *Uš'nót r'ša'ím tiqçárna.*	27	יראת י׳ תוסף ימם ושנת רשעם תקצרן
Tochált çaddíqim símcha; *V'tiqvát rešá'im tóbed.*	28	תוחלת צדקם שמחה ותקות רשעם תאבד
Ma'óz l'tam dárekh Jáhvä, *Um'chítta l'fó'le áven.*	29	מעז לתם דרך י׳ ומחתה לפעלי און
Çaddíq l''olám bal jimmoṭ; *Ur'šá'im lô' jišk'nú arç.*	30	צדק לעלם בל ימט ורשעם לא ישכנו ארץ
Pi çáddiq jánub chókhma; *L'šon táhpukhót tikkáret.*	31	פי צדק ינב חכמה לשן תהפכת תכרת
Sif'té çadq jéd''un ráçon, *Ufi r'ša'ím tahpúkhot.*	32	שפתי צדק ידען רצן ופי רשעם תהפכת
Moz'né mirmá to''bát Jah; *Veében š'léma r'çóno.*	XI 1	מאזני מרמה תועבת י׳ ואבן שלמה רצנו
Ba' zádon, v'jábo' qálon; *Veét çenú'im chókhma.*	2	בא זדן ויבא קלן ואת צנעם חכמה
Bemót ješárim tánchum; *Ubá'bod r'šá'im rínna.*	3	במת ישרם תנחם ובאבד רשעם רנה
Lo' jó'il hón b'jom 'ébra; *Uç'dáqa táççil mímmavt.*	4	*לא יועל הון ביום עברה *וצדקה תצל ממות
Çid'qát tam t'jáššer dárko; *B'riš'áto jíppol ráša'.*	5	צדקת תם תישר דרכו ברשעתו יפל רשע
Çid'qát j'šarím taççílem; *Ub'hávvat bóg'dim lákhdam*	6	צדקת ישרם תצלם ובהות בגדם לכדם
B'mot ráša' tóbad tiqva; *V'tochált 'vilím abóda.*	7	במות רשע תאבד תקוה ותוחלת אילם אבדה
Çaddíq miççára néchlaç, *Vajjábo' ráša' táchtav.*	8	צדק מצרה נחלץ ויבא רשע תחתי
B'fi chónef máščhit ré'o; *B'da't çáddiqím jecháleç.*	9	בפי חנף משחת רעה בדעת צדקם יחלץ
B'ṭub çáddiqim tarúm qart; *Ub'fi r'ša'ím tehóres.*	10 11	בטב צדקם תרם קרת ובפי רשעם תהרס

XI 2 a Bedingungssatz **3 a 1** so in A; M תמת. **3 b** in A noch hier, in M als 10 b verwendet, um aus dem Spruche 10—11 zwei Distichen zu machen **5 a 2** תמים. **6 b 3** ילכדו. **7 a 1** + אדם. **7 b 2** τῶν ἀσεβῶν; אונים **9 a 1—3** ἐν στόματι ἀσεβῶν παγίς; . . . בפה ישחת. **9 b** ist der durch den Gottlosen gefährdete Nachste Subject. **10—11** so noch in A, in M durch Einschaltung eines anderswohin gehörigen Stichos und durch Variation eines Gedankens zu zwei Sprüchen erweitert.

Baz lére'éhu ch'sár leb;	12	בז לרעה חסר לב
Veiš tebúnot jáchriš.		ואש תבנת יחרש
Holékh rakhíl m'gallä sod;	13	הלך רכל מגלה סד
V'ne'mán ruch m'khássä dábar.		ונאמן רח מכסה דבר
B'en táchbulót jippól 'am;	14	באין תחבלת יפל עם
Utéšu'á b'rob jo'eç.		ותשעה ברב יעץ
Ra' jêro', kí 'aráb zar;	15	רע ירע כי ערב זר
Veṣóne' tóq''im bóṭech.		ושנא תקעם בטח
Ešt chén tomr kábod l'bá'lah;	16	אשת חן תמר כבד [לבעלה
V'khissé' qalón ṣonét jošr		ובסא קלן שנאת ישר
Me'áçel jéaçél chajl;		מעצל יאצל חיל]
V'charúçim jítm'khu 'óšer.		וחרצם יתמכו עשר
Gomél nafšó iš chásed;	17	גמל נפשו אש חסד
V''okhér š'eró akhzári.		ועכר שארו אכזרי
Rašá' 'oṣä f''ullát šaqr,	18	רשע עשה פעלת שקר
V'zoré' ç'daqá ṣekhár 'mät		וזרע צדקה שכר אמת
Ben çédaqá lecháïjim;	19	בן צדקה לחים
Um'ráddef rá'a l'móto.		ומרדף רעה למותו
To''bát Jahvä 'iqq'šé leb.	20	תועבת יי עקשי לב
Ur'çóno t'míme dárekh.		ורצנו תממי דרך
Jad l'jád lo' jinnaqä ra';	21	יד ליד לא ינקה רע
Vezár' çaddíqim nímlaṭ.		וזרע צדקם נמלט
Nazmí zaháb beáf ch'zir,	22	נזם זהב באף חזר
Iššá jafá v'sarát ta'm		אשה יפה וסרת טעם
Ta'vát çaddíqim ákh tob;	23	תאות צדקם אך טב
Tiqvát reša'im 'ébra.		תקות רשעם עברה
Ješ méfazzér v'nosáf 'od;	24	יש מפזר ונוסף עוד
V'choṣékh mijjóšr akh l'máchsor		וחשך מישר אך למחסר
Nafš bérakhá tedúššan;	25	נפש ברכה תדשן
Umárvä, gám hu' járä.		ומרוה גם הא ירה
Moné' bar, jiqqebó l'om;	26	מנע בר יקבה לאם
Ubérakhá l'roš mášbir.		וברכה לראש משבר
Šochér ṭob j'báqqeš ráçon;	27	שחר טב יבקש רצן
V'dorêš ra'á, t'boännu.		ודרש רעה תבאנו

16a3 ἐγείρει ἀνδρὶ δόξαν (der Uebersetzer vermeidet gern ein substantivisches Prädicat); תתמך (dem jetzigen Parallelstichos angepasst). Zum Sinne vgl. Ps. CXXVIII 3, CXLIV 12. **16b** θρόνος δὲ ἀτιμίας γυνὴ μισοῦσα δίκαια. **16c** πλούτῳ ὀκνηροὶ ἐνδεεῖς γίνονται. **16d1** οἱ δὲ ἀνδρεῖοι; עריצים. **19a1** υἱός; בן **21a1—2** = mit der Zeit, vgl. ܥܠܡܐ ܥܠܡܐ.

Boṭéch b'ʿošró, hu' jippol; *V'maʿlé çaddíqim jífrach.*	28	בטח בעשרו הא יפל ומעלה צדקם יפרח
ʿOkhér betó jinchál ruch; *Veʿäbed 'vil lach'khám leb.*	29	עכר ביתו ינחל רח יעבד איל להכם לב
Perí çaddíq ʿeç chájjim; *V'loqéch nefášot chákham.*	30	פרי צדק עץ חים ולקח נפשת חכם
Hen çáddiq b'äleç jíšlam; *Af ki rašáʿ vechóṭe'.*	31	הן צדק באלץ ישלם אף כי רשע וחטא
Ohéb musár ohéb daʿt; *V'soné' tokhúchat báʿar.*	XII 1	אהב מסר אהב דעת ושנא תובחת בער
Ṭob jáfiq ráçon mij Jah; *Veiš mezimmot járšiʿ.*	2	טב יפק רצן מי' ואש מזמת ירשע
Lo' jikkon ádam b'räšaʿ; *V'šorš çáddiqim bal jimmoṭ.*	3	לא יכן אדם ברשע ושרש צדקם בל ימט
Ešt chájil ʿṭäret báʿlah; *K'raqáb b'ʿaç'mótav m'biša.*	4	אשת חיל עטרת בעלה ברקב בעצמתו מבשה
Machš'bót çaddíqim mišpaṭ; *Tachbúlot r'šáʿim mírma.*	5	מחשבת צדקם משפט תחבלת רשעם מרמה
Dib'ré r'šaʿím 'rob ádam; *Ufi j'šarim jaççílem.*	6	דברי רשעם ארב אדם ופי ישרם יצלם
Hafókh r'šaʿím, veénam; *Ubét çaddíqim jáʿmod.*	7	הפך רשעם ואינם ובית צדקם יעמד.
Lefí sikhló j'hullál iš; *V'naʿvé leb jihjä lábuz.*	8	לפי שכלו יהלל אש ונעוה לב יהיה לבז
Ṭob níqli véʿobéd lo, *Mimmitkabbéd vach'sár lachm*	9	טב נקלה ועבד לו ממתכבד וחסר לחם
Jodéʿ çaddíq nafš b'hemto; *V'rachmé r'šaʿim akhzári.*	10	ידע צדק נפש בהמתו ורחמי רשעם אכזרי
ʿObéd -d'mató jisbáʿ lachm; *Um'ráddef réqim ch'sár leb.*	11	עבד אדמתו ישבע לחם ומרדף רקם חסר לב

Mitʿáreb b'šóte jájin, Ὃς ἐστιν ἡδὺς ἐν οἴνων διατριβαῖς,
Jeʿázeb b'misk'nut v'qálon. Ἐν τοῖς ἑαυτοῦ ὀχυρώμασι καταλείψει ἀτιμίαν.

---

28 b 1 ὁ δὲ ἀντιλαμβανόμενος (falsch als Particip statt als Substantiv aufgefasst): ובעלה. Die blühende Höhe der Gerechten bildet einen Gegensatz zu dem Falle des Geldprotzen. **28 b 3** οὗτος ἀνατελεῖ; יזרח. **31 a 3** μόλις (mit genauer Noth, vgl. [illegible]): באלץ. **XII 6 a 4** δόλιοι, דם (wodurch das Suffix beziehungslos wird). **11 c—d** hauptsächlich durch falsche Trennung der beiden letzten Worte sehr falsch übersetzt; richtig: wer mit Weintrinkern umgeht, wird in Armuth und Schande gerathen.

'Ammúde ráša' ró'im;	12	עמדי רשע רעם
Vešóreš çáddiqím m'çad.		ושרש צדקם מצד
Befúš' s'fatájm moqéš ra';	13	בפשע שפתים מוקש רע
V'jeçé' miççára çáddiq.		ויצא מצרה צדק
Machlíq, mabbíṭ, hu' júchan;		Ὁ βλέπων λεῖα ἐλεηθήσεται·
V'qoré' b'ša'r j'dákke' n'fášot.		Ὁ δὲ συναντῶν ἐν πύλαις ἐκθλίψει ψυχάς.
Mipp'ri fi iš jiṣbá' ṭob;	14	מפרי פי אש ישבע טב
Ug'múl j'de -dám jašúb lo.		וגמל ידי אדם ישב לו
Dark 'vil jašár be'énav;	15	דרך אול ישר בעינו
V'šomé' le'éça chákham.		ושמע לעצה חכם
'Vil bájjom jódi' ká'so;	16	אול ביום יודע כעסו
Vekhósä qálon 'árum.		וכסה קלן ערם
Jafích 'muná jaggíd çadq;	17	יפח אמנה יגד צדק
Ve'éd šeqárim mírma		ועד שקרם מרמה
Ješ bóṭä k'mádq'rot chúreb;	18	יש בטה כמדקרת הרב
Ul'šón chakhámim márpe'.		ולשן חכמם מרפא
Ṣefát 'mät tíkkon lá'ad;	19	שפת אמת תכן לעד
Ve'ád argí'a, l'šón šaqr.		ועד ארגעה לשן שקר
Mirmá beléb chor'šé ra';	20	מרמה בלב חרשי רע
Ul'jö''çe šálom ṣímcha.		וליעצי שלם שמחה
Lo' j'únnä l'çáddiq kól avn;	21	לא יאנה לצדק כל און
Ur'šá'im máleú ra'.		ורשעם מלאו רע
To''bát Jahvä ṣif'té šaqr;	22	תועבת י׳ שפתי שקר
V''oṣé 'muná reçóno.		ועשי אמנה רצנו
Adám 'arúm kosá da't;	23	אדם ערם כסה דעת
V'leb k'sílim jiqra' ivvalt.		ולב כסלם יקרא אולת
Jedí charúçim timšol;	24	יד חרצם תמשל
Ur'míjja tihjá lámas.		ורמיה תהיה למס
D'agá b'leb iš jašchánnu;	25	דאגה בלב אש ישחן
V'dabár ṭob j'ṣámmechánnu.		ודבר טב ישמחן

12a1 M חמד; A wenigstens noch den Plural ἐπιθυμίαι = חמדי. Aber der Parallelismus verlangt, dass hier nicht von den bösen Begierden, sondern von den wackligen Grundsäulen oder Stützen des Frevlers die Rede sei. Zu עמדם vgl. מעדת xxv 19. **12b3** hat A hier (ἐν ὀχυρώμασι), während es in M das dritte Wort des Verses geworden und durch יתן ersetzt ist (vielleicht aus יתן in 11c). **13d** ist die gerichtliche Forderung des unbarmherzigen Glaubigers wegen der Zweideutigkeit des Wortes קרא vom Uebersetzer verkannt. **16** bezeichnet es als thöricht, erlittene Demüthigungen entrüstet weiter zu erzählen, weil man dadurch nur die schlechtverhehlte Schadenfreude der g u t e n **F r e u n d e** hervorruft.

Jatúr mir'éhu çáddiq; *Vedárekh r'šá'im tát'em.*	26	יתר מרעה צדק ודרך רשעם תתעם
Lo' jáchrokh r'míjja çédo; *V'hon jáqur ádam cháruç.*	27	לא יחרך רמיה צידו והון יקר אדם חרץ
Beórach ç'dáqa chájjim; *Vedárekh 'ébra él mavt.*	28	בארח צדקה חים ודרך עברה אל מות
Ben chákham mimmusár ab; *V'leç lō' šamá' ge'ára.*	XIII 1	בן חכם [מ]מסר אב ולץ לא שמע גערה
Mipp'rí fi iš jokhál ṭob; *Venáfeš bóg'dim chámas.*	2	מפרי פי אש יאכל טב ונפש בגדם חמס
Noçér piv šómer náfšo; *Poṣéq s'fatáv, m'chittá lo.*	3	נצר פו שמר נפשו פשק שפתו מחתה לו
Mit'ávva, v'ájn, nafš 'áçel; *V'nafš cháruçim tedúššan.*	4	מתאוה ואין נפש עצל ונפש חרצם תדשן
D'bar šáqer jiṣna' çáddiq; *V'rašá' jab'iš vejáchpir.*	5	דבר שקר ישנא צדק ורשע יבאש ויחפר
Ç'daqá tiççór tam dárekh; *Ur'šá'im t'sállef cháṭṭat.*	6	צדקה תצר תם דרך ורשעם תסלף חטאת
Ješ mit'aššér, veén kol; *Umitrošéš, vehón rab.*	7	יש מתעשר ואין כל [ו]מתרושש והון רב
Kofr náfeš iš 'ošréhu; *V'raš lō' šamá' ge'ára.*	8	כפר נפש אש עשרה ורש לא שמע גערה
Orí çaddiqim jiṣmach; *Venér rešá'im jid'akh.*	9	אור צדקם ישמח ונר רשעם ידעך
Nafš r'míjja to'a b'cháttat; *V'çaddiq m'rachém vechónen.*		Ψυχαὶ δόλιαι πλανῶνται ἐν ἁμαρτίαις Δίκαιοι δὲ οἰκτείρουσι καὶ ἐλεοῦσι.
Raq b'zádon jitten máçça; *Veét no'áçim chókhma.*	10	רק בזדן יתן מצה ואת נועצם חכמה
Hon m'bohál jemá'eṭ; *Veqóbeç 'ál jad márbä.*	11	הון מבהל ימעט וקבץ על יד ירבה
Tochált m'muššákht machlá leb; *V'eç chájjim tá'va báa.*	12	תוחלת ממשכ' מחלה לב ועץ חים תאוה באה

27b2 so A, in M nach dem folgenden Worte, wodurch ein sehr verzwickter Sinn entsteht. Der Parallelstichos fordert auch hier ein Bild; der Fleissige wird Schatzgräber genannt. **28b2** μνησικακῶν (vgl. xxi 24); נתבה. **XIII1a3** = ist es durch die Erziehung. Von den drei מ konnte leicht eins ausfallen. **4a3** so A; M נפשו. **6b1** τοὺς δὲ ἀσεβεῖς; רשעה. **11a2** ἐπισπουδαζομένη (μετὰ ἀνομίας nur erklärender Zusatz, wie μετ' εὐσεβείας im Parallelstichos); מבהל.

Baz l'dábar jéchabél lo; *Viré' miçvá, hu' j'šúllam.*	13	בז לדבר יחבל לו וירא מצוה הא ישלם
Ben r'míjja, én lo ṭóba; *V''abd chákham jáçlich dárko.*		Υἱῷ δολίῳ οὐδὲν ἔσται ἀγαθόν· Οἰκέτῃ δὲ σοφῷ εὔοδοι ἔσονται πράξεις·
Torát chakhám m'qor chájjim, *Lasúr mimmóq'še mávet.*	14	תורת חכם מקר חים לסר ממקשי מות
Ṣekhl ṭób jittén chen váchasd; *Vedärekh bóg'dim étan.*	15	שכל טב יתן חן [וחסד] ודרך בגדם איתן
Kol 'árum já'ṣü b'dá'at; *Ukh'sil jifróṣ ivvület.*	16	כל ערם יעשה בדעת ובסל יפרש אולת
Mal'ákh rašá' jappíl b'ra'; *Veçír emúnim márpe'.*	17	מלאך רשע יפל ברע וצר אמנם מרפא
Reš v'qálon póre' músar; *V'šomér tokhháchat j'khúbbad.*	18	ריש וקלן פרע מסר ושמר תוכחת יכבד
Ta'vá nihjá te'ráb l'nafš; *V'to''bát k'silím sur méra'.*	19	תאוה נהיה תערב לנפש ותועבת כסלם סר מרע
Holékh et ch'khámim jéchkam; *V'ro'ü khesílim jéro'.*	20	הלך את חכמם יחכם ורעה כסלם ירע
Chaṭṭáim t'ráddef rá'a; *V'et çáddiqím jišlám ṭob.*	21	חטאם תרדף רעה ואת צדקם ישלם טב
Iš ṭób janchíl b'ne bánim; *V'çafún l'çaddíq chel chóṭe'.*	22	[איש] טב ינחל בני בנם וצפן לצדק חיל חטא
Rob ókhel nüged rášim; *Veiš nispü b'lo' mišpaṭ.*	23	רב אכל נגד רשם ויש נספה בלא משפט
Choṣékh šibṭó ṣoné' b'no; *Veóh'bo ších'ro músar.*	24	חשך שבטו שנא בנו ואהבו שחרו מסר
Çaddíq okhél l'ṣob' náfšo; *Ubäṭen r'šá'im téchsar.*	25	צדק אכל לשבע נפשו ובטן רשעם תחסר
Chokhmót bán'ta bétah; *V'ivvület téhresünnu.*	XIV 1	חכמת בנתה ביתה ואולת תהרסנו
Holékh b'jošró j're' Jáhvä; *Un'lóz d'rakháv bozéhu.*	2	הלך בישרו ירא י״ ונלז דרכו בזהו
Befi 'vil chóṭer gá'va; *V'sif'té ch'khamím tišm'rúmo.*	3	בפי אול חטר גאוה ושפתי חכמם תשמרם

13 d der Zusatz καὶ κατευθυνθήσεται ἡ ὁδὸς αὐτοῦ ist eine zweite, genauere Uebersetzung der Schlussworte. **23 a 3** M נר; A ἔτη πολλά = שני (vgl. [illegible]), was paläographisch von נגד nicht verschieden ist. Uebersetze: steht Armen in Aussicht. **XIV 1 a 1** + נשים. **1 b 1** + בידיה.

Beén 'lafim ebús bar:	4	באין אלפם אבס בר
Verób t'buót bekhóch šor		ורב תבאת בכח שור
'Ed 'múnim lô' jekházzeb:	5	עד אמנם לא יכזב
V'jafích k'zabim 'ed šáqer.		ויפח כזבם עד שקר
Biqqéš lee chókhma, váajn:	6	בקש לץ חכמה ואין
Vedá'at l'nábon náqal		ודעת לנבן נקל
Hakkol minnäged l'iš k'sil;	7	הכל מנגד לאש כסל
Ukh'li v''ot síf'te dá'at		וכלי דעת שפתי דעת
Chokhmát 'arúm bin dárko;	8	חכמת ערם בן דרכו
V'ivvälet k'silim mirma.		ואולת כסלם מרמה
Evilím jáliç ášam;	9	אולם ילץ אשם
Ubén ješárim ráçon.		ובין ישרם רצן
Leb jódé' mórrat náfšo;	10	לב ידע מרת נפשו
B'simchúto jit'aréb zar.		בשמחתו יתערב זר
Bet réša'im jiššámed;	11	בית רשעם ישמד
Veóhel j'šárim jáfrich.		ואהל ישרם יפרח
Ješ dárk jašár lif'n' iš;	12	יש דרך ישר לפני אש
V'ach'rítah dár'khe mávet.		ואחרתה דרכי מות
Gam bisehóq jikh'áb leb:	13	גם בשחק יכאב לב
V'ach'rít haşşimcha túga.		ואחרת השמחה תגה
Midd'rákhav jişba' sûg leb;	14	מדרכו ישבע סג לב
Umímma'lálav iš ṭob		וממעללו אש טב
Petí ja'mín l'khol dábar:	15	פתי יאמן לכל דבר
V''arúm jabín la'šúro.		וערם יבן לאשרו
Chakhám jaré' v'sar méra':	16	חכם ירא יסר מרע
Ukh'sil mit'ábber v'botech		וכסל מתעבר ובטח
Q'çar áppajm já'şä ivvalt;	17	קצר אפים יעשה אולת
Veiš m'zimmót jişşáne'.		ואש מזמת ישנא
Nach'lú f'tajím ivvälet:	18	נחלו פתים אולת
Va''rúmim jikhru dá'at		וערמם יכרו דעת

7a1 πάντα; כל. **7b1—2** M וכלי ידעת; A ὅπλα δὲ αἰσθήσεως = וכלי דעת (so gut wie identisch mit unserer Emendation). Vgl XX 15. Während sich der Thor alle zu Feinden macht, versteht der Taktvolle, durch überlegte Rede die Menschen nach seinem Sinne zu lenken. **8a3** M דרכו **10b1** —א (zerstört den Sinn, da man sich ja leicht und gern gemeinschaftlich freut, während Gram einsam getragen werden muss) **14b1** M ומעליו. A fand, wie sich aus XV 24 ergibt, jedenfalls noch ein zweites מ nach der Präposition **18b2** κρατήσουσιν; יכתרו Thorheit wird ererbt oder doch gratis erworben; Weisheit muss man kaufen

Šachú ra'ím lif'nê ṭob;	19	שחו רעם לפני טב
Ur'šá'im 'ál ša'r cáddiq.		ורשעם על שער צדק
Gam l'ré'o jisṣanê raš:	20	גם לרעה ישנא רש
Veóh'be 'ášir rábbim		ואהבי עשר רבם
Baz lére'êhu chóṭe';	21	בז לרעה חטא
Um'chónen ''nijjim. áš'rav!		ומחנן ענים אשרו
Halô' jit'ú chor'šé ra'?	22	הלא יתעי חרשי רע
Vechásd ve'mät chor'šé ṭob		וחסד ואמת חרשי טב
B'khol 'äçeb jihjä mótar;	23	בכל עצב יהיה מתר
Ud'bár ṣ'fatájm akh l'máchsor.		ודבר שפתים אך למחסר
'Aṭäret ch'khámim 'ósram;	24	עטרת חכמם עשרם
Ivvált k'silím ivvälet		אולת כסלם אולת
Maççil nefášot 'éd 'mät;	25	מצל נפשת עד אמת
V'jafich kezábim mírma.		ויפח כזבם מרמה
B'jir'át Jahvä mibṭách 'oz;	26	ביראת " מבטח עז
Ul'bánav jihjä máchsä		ולבנו יהיה מחסה
Jir'át Jahvä m'qor chájjim,	27	יראת " מקר חים
Lasúr mimmóq'še mávet		לסר ממקשי מות
Berób 'am hád'rat mälekh;	28	ברב עם הדרת מלך
Ub'áfs l'om m'chittat rázon		ובאפס לאם מחתת רזן
Ark áppajm ráb tebúna;	29	ארך אפים רב תבנה
Uq'çár ruch mérim ivvalt.		וקצר רח מרם אולת
Chajjé b'sarím leb márpe';	30	חיי בשרם לב מרפא
Ur'qáb 'açámot qin'a.		ורקב עצמת קנאה
'Ošéq dal chéref 'óṣo;	31	עשק דל חרף עשה
Um'khább'do chónen ébjon.		ומכבדו חנן אבין
B'ra'áto j'dóchai ráša';	32	ברעתו ידחה רשע
V'chosä betúmmo cáddiq		וחסה בתמו צדק
B'leb nábon tánuch chókhma;	33	בלב נבן תנח חכמה
Ub'qárb k'silím tivváde'		ובקרב כסלם תודע
Çedáqa téromém goj;	34	צדקה תרומם גי
Vechäsed l'ummim chäṭṭat.		וחסד לאמם חטאת
R'çon mélekh l'äbed maškil;	35	רצן מלך לעבד משכל
V'ebráto tihjä mébiš.		ועברתו תהיה מבש
Ma'ni rakh jášib chéma;	XV 1	מענה רך ישב חמה
Udabár 'oçéb ja'lä af.		ודבר עצב יעלה אף

19a4 טבב. 32b2 τῇ ἑαυτοῦ ὁσιότητι; בתמו XV4b1 übersetze dem Parallelismus gemäss: aber wer damit Unheil anstiftet. Die Erklärung von סלף durch Falsch-

L'šon ch'khámim téṭib dá'at: *V'fi kh'silim jábbi' ivvalt.*	2	לשן חכמם תיטב דעת ופי כסלם יבע אלת
B'khol máqom 'éne Jáhvä. *Çofót ra'im veṭobim.*	3	בכל מקם עיני י״ צפת רעם וטבם
Marpé' lašón 'eç chájjim: *Ves'lef báh šabé' b'ruch.*	4	מרפא לשן עץ חים וסלף בה שבע ברח
'Vil jin'aç músar ábiv: *V'šomér tokhúchat já'rim.*	5	איל ינאץ מסר אבי ושמר תיכחת יערם
Behárbot çáddiq chósn rob; *V'bit'búat ráša' né'kart*	6	בהרבות צדק חסן רב ובתבאת רשע נעכרת
Sif'té ch'khamim j'zaré da't; *Veléb kesílim lō' khen.*	7	שפתי חכמם יזרו דעת ולב כסלם לא כן
Zabch r'ša'im to''bat Jáhvä: *Ut'fillat j'šárim r'çóno*	8	זבח רשעם תיעבת י״ ותפלת ישרם רצני
To''bát Jahvä dark ráša'; *Um'ráddef ç'dáqa jě'hab.*	9	תועבת י״ דרך רשע ומרדף צדקה יאהב
Musár ra' l''ózeb orach: *Soné' tokhúchat jámut.*	10	מסר רע לעזב ארח שנא תוכחת ימת
Š'ol va'baddón nagd Jáhvä: *Af ki libbót b'ne ádam.*	11	שאל ואבדן נגד י״ אף כי לבת בני אדם
Lo' jě'hab léç hokhech lo; *El chákhamim lo' jélekh.*	12	לא יאהב לץ הוכח לו אל חכמם לא ילך
Leb sámech jéṭib pánim: *Ub''ace'bat leb ruch n'khéa*	13	לב שמח ייטב פנם ובעצבת לב רח נכאה
Leb nábon j'baqqeš dá'at; *V'fi kh'silim jir'a ivvalt.*	14	לב נבן יבקש דעת ופי כסלם ירעה אלת
Kol jóm 'ené ra' rá'ot: *Veṭob leb mištä támid.*	15	כל ים עני רע רעת וטב לב משתה תמד
Tob m''at bejir'at Jáhvä. *Meoçar ráb um'huma*	16	טב מעט ביראת י״ מאצר רב ומהמה
Tob 'ráchat járaq v'áhba. *Miššor abús v'sin'á bo.*	17	טב ארחת ירק ואהבה משור אבס ושנאה בו

heit ist willkürlich, daher auch der in M an die Stelle von XI 3b getretene Stichos seiner Parallele keineswegs entsprechen würde. **4b3** πλησθήσεται (vom Uebersetzer irrig im guten Sinne aufgefasst): שבע. **6a1** in M durch Homöoteleuton unvollständig. Uebersetze: wenn der Gerechte viel erwirbt. **15a2** τὸν χρόνον: ימי. **15a5** προσδέχονται κακά. צפו. Beide Formen konnten durch 'צ bezeichnet werden. Der Parallelismus erfordert den Sinn, die Augen des Bösen sind stets missgünstig. **16b3** M — בו. **17a4** M — שם; Anstatt dessen — καὶ χάριν = חן.

Iš chéma j'gárä mádon:	18	איש חמה יגרה מדון
Veárk appájm jašqit rib		וארך אפים ישקט ריב
Dark 'áçel kim'sukhát chadq;	19	דרך עצל כמשכת חדק
Veórach j'šárim s'lúla.		וארח ישרים סללה
Ben chákham jèsammách ab;	20	בן חכם ישמח אב
Ukh'sil-dam bôzä immo		וכסיל אדם בוזה אמו
Ivvált simchá larh'sár leb;	21	אולת שמחה לחסר לב
V'iš t'búna j'jáššer lákhet.		ואיש תבונה יישר לכת
Hafer machšâbot b'én sod;	22	הפר מחשבת באין סוד
B'rob jo"çim táqum 'ęça.		ברב יעצים תקום [עצה]
Simchá laiš b'ma'né pe:	23	שמחה לאיש במענה פיו
V'dabár be'itto, má-ṭob!		ודבר בעתו מה טוב
Orch chájjim l'má'la l'máskil.	24	ארח חיים למעלה למשכיל
Lemá'n sur miššol máṭṭa.		למען סור משאול מטה
Bet géim jissach Jáhvä.	25	בית גאים יסח יי
V'jaççib gebúl almána		ויצב גבול אלמנה
To"bát Jahvä machš bát ra':	26	תועבת יי מחשבות רע
Uṭ'hórim im're nô"am.		וטהרים אמרי נעם
'Okhér betó boçé' baç';	27	עכר ביתו בוצע בצע
V'soné' mattánot jichjä		ושונא מתנת יחיה
Leb çáddiq jéhgä lá'not;	28	לב צדיק יהגה לענות
V'fi r'šá'im jábbí' rá'ot.		ופי רשעים יביע רעות
Rachoq Jahvä mer'šá'im;	29	רחוק יי מרשעים
T'fillát caddiqim jisma'.		ותפלת צדיקים ישמע
Meor 'enájm j'sammách leb;	30	מאור עינים ישמח לב
S'mú'á tobá t'daššén 'eçem.		שמועה טובה תדשן עצם
Ozn sóma't tokhacht chájjim.	31	אזן שמעת תוכחת חיים
Beqéreb ch'khámim talin.		בקרב חכמים תלין
Poré' musár -jeb náfšo.	32	פורע מוסר אויב נפשו
V'šomé' tokhácht qonä leb.		ושומע תוכחת קונה לב
Jir'át Jah músar chokhma;	33	יראת יי מוסר חכמה
V'lif"ne khabod 'anáva		ולפני כבוד ענוה
Leádam má'rekhé leb;	XVI 1	לאדם מערכי לב
V'mij Jáhvä má'ne lášon.		ומיי מענה לשון
Kol dár'khe iš zakh b'enav.	2	כל דרכי איש זך בעיניו
V'tokhen ráchot Jáhvä.		ותוכן רוחות יי

22 b wird die Ergänzung aus A noch durch den Singular des Verbums bezeugt.
32 a 3 קנה dieses Wort wegen des Parallelstichos gewählt, vgl. XIX 8; מצא XVI 2 b

Gol el Jahvä ma'ṣikha! 3 גל אל י״ מעשיך
Vejikkônu mâchšebotäkha. ויכנו מחשבתך

Kol pâ'al Jâh l'ma'nehu, 4 כל פעל י״ למענה
Vegäm rašá' l'jom râ'a. וגם רשע ליום רעה

To'ëbit Jahvä kol g'bâh leb: 5 תועבת י״ כל גבה לב
Jad l'jâd lô' jinnaqä ra'. יד ליד לא ינקה [רע]

Rešit dark ṭôb 'ṣot e'dâqa, Ἀρχὴ ὁδοῦ ἀγαθῆς τὸ ποιεῖν τὰ δίκαια·
V'nirçâ l'Jah mizz'boch zâbach. Δεκτὰ δὲ παρὰ Θεῷ μᾶλλον ἢ θύειν θυσίας.

M'baqqeš Jah jimça' dâ't e'ṣedq. Ὁ ζητῶν τὸν Θεὸν εὑρήσει γνῶσιν μετὰ δικαιοσύνης·
Um'šach'rav b'jôšer šâlom Οἱ δὲ ὀρθῶς ζητοῦντες αὐτὸν εὑρήσουσιν εἰρήνην.

B'chasd ve'ëmät j'khúppar 'âvon, 6 בחסד ואמת יכפר עון
Ub'jir'at Jâh sur merá'. וביראת י״ סר מרע

Bir'çôt Jahvä dar'khê îš, 7 ברצות י״ דרכי איש
Gam ôj'bav jašlim itto גם איביו ישלם אתו

Ṭob qächat m''aṭ biṣ'dâqa, 8 טוב [קחתו] מעט בצדקה
Merôb t'buôt b'lô' mišpaṭ. מרב תבאת בלא משפט

Leb âdam j'chäššeb dârko; 9 לב אדם יחשב דרכו
Ve Jahvä jâkhin çá'do. וי״ יכין צעדו:

Qäsm Jâh 'al s'f'te mäläkh; 10 קסם [י״] על שפתי מלך
Bemišpaṭ lô' jim'al pie. במשפט לא ימעל פי

Pals ǔ'môz'ne mišpaṭ l'Jâhvä; 11 פלס ומאזני משפט לי״
Ma'sehu kól ab'nê khis. מעשה כל אבני כס

To'ëbit m'lakhîm 'ᵃsot rašá'; 12 תועבת מלכים עשות רשע
Ki b'ṣidq jikkon kissê'. כי בצדק יכון כסא

R'çon m'lâkhîm s'f'te ṣedeq; 13 רצון מלכים שפתי צדק
Ud'bâr j'šarim jeêheb ודבר ישרים יאהב

Ch'mat mäläkh mal'ᵃkhe mâvet; 14 חמת מלך מלאכי מות
Ve'iš chakhâm j'khapp'ränna. ואיש חכם יכפרנה

Be'or p'ne mäläkh chajjim; 15 באור פני מלך חיים
Ureçono k''ab malqoš. ורצונו כעב מלקוש

Q'ne chokhma ṭob mecharuç' 16 קנה חכמה טוב מחרוץ
Q'not bina nibchar mikkäsp. קנות בינה נבחר מכסף

---

in A aus Versehen durch 4b ersetzt, worauf sich 5 anschliesst, dann aber der ganze vierte Vers nachgetragen wird. **5c—d** vgl. XXI 3.

6—9 fand A am Rande der hebräischen Vorlage nachgetragen und übersetzte sie daher nach XV 27. 28. 29. Man beachte den intensiv religiösen Charakter dieser Sprüche. **10a2** fiel aus, weil man später קסם nur für heidnisches brauchte. **16a2** so A; M + מה gibt dem Gedanken eine schiefe Wendung und würde jedenfalls die

M'sillát j'šarim sur merá';	17	מסלת ישרם סר מרע
V'ork jámim órach ç'dáqa.		[וארך ימם ארח צדקה]
Loqéch musár b'tob jihjè:		לקח מסר בטב יהיה]
Šomèr nafšó nocèr piv.		שמר נפשו נצר פו
Lif'nè šabr j'lekh gáon;	18	לפני שבר [ילך] גאן
V'lif'nè khiššálon góbh ruch.		ולפני כשלן גבה רח
Ṭob š'fál ruch ét 'anávim.	19	טב שפל רח את ענים
Mech'loq šalál et gèim.		מחלק שלל את גאם
Maçkil b'dabár jimçá' ṭob;	20	משכל בדבר ימצא טב
Ubotech b' Jáhvä, ášrav!		ובטח בי' אשרו
Lach'khám leb jiqqaré' nabl;	21	לחכם לב יקרא נבל
V'maṭq š'fátajm jósif láqach		ומתק שפתים יסף לקח
M'qor chájjim ṣékhel b'álav;	22	מקר חים שכל בעלו
V'musár 'evilim ivválet.		ומסר אולם אולת
Leb chákham jáçkil pihu.	23	לב חכם ישכל פה
V''al s'fátav jósif láqach		ועל שפתו יסף לקח
Çufè d'baš im're no'am.	24	צפ[ו] דבש אמרי נעם
Matq l'náfeš v'márpe' l''áçem.		מתק לנפש ומרפא לעצם
Ješ dárk jašár lif'nè iš.	25	יש דרך ישר לפני איש
V'ach'ritah dár'khe máret.		ואחרתה דרכי מות
Nafš 'ámel 'ámelá lo;	26	נפש עמל עמלה לו
Ki ákhaf 'álav pihu.		כי אכף עלו פה
Iš b'lijja'l kórä rá'a;	27	איש בליעל כרה רעה
V''al š'fátav k'éš carébet		ועל שפתו כאש צרבת
Iš tahpukhót j'salláḥ m'dan;	28	איש תהפכת ישלח מדן
V'nirgan máfrid állúf.		ונרגן מפרד אלף
Iš chamas j'fáttä rá'a	29	איש חמס יפתה רעה
V'holíkho b'dárekh lo' ṭob.		והלכו בדרך לא טב
'Oçe 'eiráv tahpúkhot:	30	עצה עיני תהפכת
Qoréç š'fatáv kur rá'a.		קרץ שפתו כר רעה

Auffassung von לקח als Infinitiv erfordern, während doch hiefür im Parallelstichos לקח steht). **17 b** μῆκος δὲ βίου ὁδοὶ δικαιοσύνης. **17 c** ὁ δεχόμενος παιδείαν ἐν ἀγαθοῖς ἔσται. **17 d 4** στόματος αὐτοῦ. דרכו. Vor dem Stichos hat A jetzt eine zweite, genau an M anschliessende Uebersetzung, was die Einschiebung von XV 5 b veranlasste, um dem nun isoliert scheinenden Stichos XVI 17 c eine Parallele zu verschaffen. **20 a 2** ἐν πράγμασιν: על דבר. **21 a 4** φαύλους (falsche Uebersetzung statt Harfe, was gut zum Parallelstichos passt, vgl. den bekannten Beinamen des h. Ephrem); נבון tautologisch) **30 a 2** + חשב. **30 b 3** οὗτος κάμινός ἐστι; כור (dem veränderten Parallelstichos angepasst)

'Aṭárt tif'äret ṣéba;	31	עטרת תפארת שיבה
Bedárk ç'daqá timmáçe'.		בדרך צדקה תמצא
Ṭob árk appájm miggibbor.	32	טב ארך אפים מגבר
V'mošél b'ruchó mill'khód 'ir.		ומשל ברחו מלכד ער
B'cheq jáṭal ét haggóral:	33	בחיק יטל את הגרל
V'mij Jáhvä kól mišpáṭo.		ומי׳ כל משפטו
Ṭob pát ch'rebá, v'šalvá bah,	XVII 1	טב פת חרבה ושליה בה
Mibbájt mal' zib'ché rib.		מבית מלא זבחי רב
'Abd máskil jimšol b'chorim,	2	עבד משכל ימשל בחרם
Ub'tókh -chim jáchloq náchla.		ובתך אחם יחלק נחלה
Maçréf l'khasp v'khúr lezáhab;	3	מצרף לכסף וכר לזהב
Ubóchen libbot Jáhvä.		ובחן לבת י׳
Merá' maqšib 'al ṣ'fát aven:	4	מרע מקשב על שפת און
Šaqr mézin 'ál l'šon hávvot.		שקר מזן על לשן הות
Lo'ég l'raš chéref 'óṣo.	5	לעג לרש חרף עשה
Ṣaméch l'ed lô' jinnáqä.		שמח לאיד לא ינקה
'Aṭárt z'qenim b'ne bánim:	6	עטרת זקנם בני בנם
V'tif'äret bánim 'bótam.		ותפארת בנם אבתם
Lo' ná'va l'nábal ṣ'fát jatr:	7	לא נאוה לנבל שפת יתר
Af kí l'nadib ṣ'fat šáqer.		אף כי לנדב שפת שקר
Abn chén šochd, b''éne b''álav;	8	אבן חן שחד בעיני בעלי
El kól, 'šer jifnä, jáskil.		אל כל אשר יפנה ישכל
M'khassä faš' m'báqqeš áhba:	9	מכסה פשע מבקש ארבה
V'šona b'dab'r mafríd -lluf.		ושנה בדבר מפרד אלף
Techát g''ará benébin:	10	תחת גערה במבן
Behúkkotá k'sil moes.		בהכתו כסל מאם
Akh m'rí jebáqqeš kál ra'.	11	אך מרי יבקש [כל] רע
V'mal'ákh -khzari j'šulláḥ bo.		ומלאך אכזרי ישלח בו
Pagóš dob šákkul báiš,	12	פגש דב שכל באש
Veál kesil b'ivválto!		ואל כסל באולתו

Auf die Uebersetzung des Vorhergehenden (ἐπιδέχεται δὲ τοῖς χείλεσιν αὐτοῦ) folgt jetzt ein späterer Einschub (ὀρίζει πάντα τὰ κακά), welcher כלא ירע widergibt, und dessen ὀρίζει in manchen Textzeugen an die Stelle des ursprünglichen ἐπιδέχεται getreten ist.

XVII 2 a 4 δεσποτῶν (ἀφρόνων wohl nur erklärender Zusatz, auf keinen Fall = נבבם); בבן מבש Wegen Jes. Sir. X 28, bzhgw. 25, (οἰκέτῃ σοφῷ ἐλεύθεροι λειτουργήσουσι) muss die ursprüngliche Lesart die Bedeutungen Herren und Freie in sich vereinigt haben, womit חרם gegeben ist. **8 a 3** παιδεία (aus ἐπίδοσις): ישרי **10 b** χρονὸν δὲ μαστιγωθεὶς οὐκ αἰσθάνεται. מאה . . . הכות.

Mešib ra'á tacht ṭoba.	13	משב רעה תחת טבה
Lo' támiš ra'at beto.		לא תמש רע' ביתי
Potér majm rêšit mádon:	14	פטר מים ראשת מדן
V'lif'né hitgálla', ríb n'ṭoš!		ילפני התגלע רב נטש
Macdiq roš' v'máršî' cádeq.	15	מצדק רשע ימרשע צדק
To''bát Jahvä gam š'néhem.		תועבת י' גם שניהם
Lamá zä m'chir bejád k'sil.	16	למה זה מחר ביד כסל
Liqnót chokhmá, v'leb ájin?		לקנת חכמה ילב אין
Bekhol 'et oheb háré':	17	בכל עת אהב הרע
Veách l'çará jiwwáled.		יאח לצרה יולד
Adám ch'sar léb toqé' kaf.	18	אדם חסר לב תקע כף
'Oréb ''rubbá l'ré'chu.		ערב ערבה לרעה
-Heb páša' óheb máçça:	19	אהב פשע אהב מצה
Magbíh pitchó m'baqqéš šabr		מגבה פתחי מבקש שבר
'Iqqéš leb lo' jimcá' tob:	20	עקש לב לא ימצא טב
V'nehpákh bil'šóno jippol.		ינהפך בלשני יפל
Joléd kesil, l'tugá lo:	21	ילד כסל לתגה לי
Velo' jismách 'bi nábal		ולא ישמח אבי נבל
Leb śámech jétib géha:	22	לב שמח ייטב גהה
V'ruch n'khéa t'jábbeš gárem		ירח נבאה תיבש גרם
Šochd mécheq ráša' jiqqach,	23	שחד מחק רשע יקח
Leháṭṭot ór'chot mišpat.		להטת ארחת משפט
Et p'né iš mébin chókhma:	24	את פני [אש] מבן חכמה
V''ené kh'sil biq'çe áreç.		יעיני כסל בקצה ארץ
Ka's l'abihu bén k'sil,	25	כעס לאבי בן כסל
Umämer l'joládto.		יממר לילדתו
Gam ''noš laççádiq lo' ṭob,	26	גם ענש לצדק לא טב
L'hakkót n'dibím ''le jóšer.		להכת נדבם עלי ישר
Choséḳh 'marár jode' da't:	27	חשך אמרי ידע דעת
Veqár ruch iš tebúna.		יקר רח איש תבונה
Machriš chakhám jechášeb	28	מחריש חכם יחשב
Oṭém sefátaw nábon.		אטם שפתי נבן
L'ta'vá jebáqqeš nifrad:	XVIII 1	לתאוה יבקש נפרד
B'khol túšijjá jitgálla'.		בכל תשיה יתגלע

13 b 4 מביתו **14 b 3** so A: M מדון. **18 b 3** τῶν ἑαυτοῦ φίλων. לפני רעהו **19 b** in A nach 16 mit einem aus 20 zusammengestellten Parallelstichos: als Parallele zu 19 a wird 20 a verwendet, ebenso 21 a zu 20 b, während 21 b einen neuen Parallelstichos erhielt **20 b 3** - בלשונו. **28 a 1** M vorher אויל גם: A fand wenigstens גם noch nicht

Lo' jáchpoç k'sil bit'búna,	2	לא יחפץ כסל בתבונה
Ki im b'hitgállot líbbo.		כי אם בהתגלת לבו
Bebó' rašá' ba' gám buz,	3	בבא רשע בא גם בז
V''immó qalón vechérpa.		ועמ[ו] קלן [ו]חרפה
Majm ''múqqim dib're fi iš,	4	מים עמקם דברי פי אש
Nachl nóbe', m'qóri chókhma.		נחל נבע מקר חכמה
Seét p'ne ráša' lō' ṭob,	5	שאת פני רשע לא טב
L'haṭṭót caddiq bammišpat.		להטת צדק במשפט
Sif'té khesíl j'boú b'rib:	6	שפתי כסל יבאו ברב
Ufiv l'mahlúmot jiqra'.		ופו למהלמת יקרא
Pí kh'síl m'chittá le'áçmo;	7	פי כסל מחתה ל[עצמ]ו
Uṣ'fátav móqeš náfšo.		ושפתו מוקש נפשו
Dib'ré nirgán k'mitláh'mim;	8	דברי נרגן כמתלהמם
V'hem jár'du chád're báṭen.		והם ירדו חדרי בטן
Gam mitrappä bim'lákhto,	9	גם מתרפה במלאכתו
Ach há' lebá'al máščhit.		אח הא לבעל משחת
Migdáli 'óz šem Jáhvä;	10	מגדל עז שם ׳׳
Bo járuç çáddiq v'niṣgab.		בו ירץ צדק ונשגב
Hon 'ášir qírjat 'úzzo,	11	הון עשר קרית עזו
K'chomá niṣgábt b'maṣkito.		כחמה נשגב׳ במשכתו
Lif'né šabr jigbah léb iš;	12	לפני שבר יגבה לב אש
V'lif'né khabód 'anáva.		ולפני כבד ענוה
Mešíb dabár, b'tarm jišma',	13	משב דבר בטרם ישמע
Ivvált hi' ló ukh'limma		אולת הא לו וכלמה
Ruch iš j'khalkél machlehu.	14	רח אש יכלכל מחלה
V'ruch n'khéa, mi jiṣ'anna?		ורח נכאה מי ישאנה
Leb nábon jíqnä dá'at;	15	לב נבן יקנה דעת
V'ozn ch'khámim t'báqqeš dá'at.		ואזן חכמם תבקש דעת
Mattán adám jarchib lo,	16	מתן אדם ירחב לו
V'lif'né g'dolim janchännu.		ולפני גדלם ינחנו
Çaddiq harišon b'ribo;	17	צדק הראשן בריבו
Jabó' re'ó vach'qáro.		יבא רעה וחקרו
M'donim jašbit haggóral,	18	מדנם ישבת הגרל
Ubén 'acúmim jáfrid.		ובין עצמם יפרד
Ach nífša' miqqirját 'oz;	19	אח נפשע מקרית עז
Um'donim kib'rich ármon.		ומדנם כברח ארמן

XVIII 13b schwächt der Text in M den Parallelismus zu sehr ab und unterscheidet auf sonderbar markierte Weise zwischen zwei Synonymen.

P'ri fi iš tisba' bitno; *T'buát sefátav jisba'.*	20	פרי פי איש תשבע בטנו תבאת שפתי ישבע
Mavt véchajjim b'jad lášon; *V'ohéb Jah jókhal pirjah*	21	מות וחים ביד לשן ואהב יה יאכל פריה
Maç'i' iššá, maçá' tob, *Vajjáfeq ráçon mij Jah.*	22	מצא אשה מצא טב ויפק רצן מי'
Tachnúnim jédabbér raš; *Ve'ášir já'nä 'ázzot.*	23	*תחננם ידבר רש *ועשר יענה עזות
Iš ré'im léhitró'e'; *V'ješ óheb dábeq méach.*	24	*איש רעם להתרעע *ויש אהב דבק מאח
Tob ráš, holékh betúmmo, *Me'iqqeš s'fátav, v'hú' kh'sil.*	XIX 1	*טב רש הלך בתמו *מעקש שפתו והא כסל
Gam b'lô' da't näfeš lô' tob; *Veáç b'ragláǰim chote'.*	2	*גם בלא דעת נפש לא טב *ואץ ברגלים חטא
Ivvált -dam t'sállef dárko; *V''al Jáhvä jiz'af libbo.*	3	אולת אדם תסלף דרכו ועל י' יזעף לבו
Hon jósif ré'im rábbim; *V'dal, méré'éhu j'fáred*	4	הון יסף רעם רבם ודל מרעה יפרד
Rabbím j'challú f'ne nádib; *Vekhúllo ré' l'iš máttan.*	6	רבם יחלו פני נדב וכלה רע לאש מתן
Kol 'ché raš séneúhu; *Af kí m'ré'áv racháqu!*	7	כל אחי רש שנאה אף כי מרעו רחקו
Sekhl tob qarob lejód'av: *V'iš t'búna jimçaünnu.*		Ἔννοια ἀγαθὴ τοῖς εἰδόσιν αὐτὴν ἐγγιεῖ· Ἀνὴρ δὲ φρόνιμος εὑρήσει αὐτήν.
M'chabbél rib jámlit rá'a; *M'darb 'marím, lo häme.*		[מחבל רב ימלט רעה] מדרב אמרם לו המה
Qonä leb óheb náfšo: *Šomér t'buná limcô' tob.*	8	קנה לב אהב נפשו שמר תבנה למצא טב

20a1 פרי. **XIX 4 b** ist zu übersetzen: und was den Armen betrifft, dessen Freund drückt sich. Die übliche passivische Auffassung klingt fast komisch **5** unterbricht störend die inhaltlich einander sehr ähnlichen Verse 4 und 6—7, ist aber auch nur eine Doublette von 9, mit לא ימלט (wahrscheinlich aus 7 f nach dem Texte A eingedrungen) statt יאבד. Die Variante ward wohl am Rande angemerkt und kam von da als eigener Spruch in den Context. **7 b 4** so A; M — מבזה **7 e** ὁ πολλὰ κακοποιῶν τελεσιουργεῖ κακίαν (wer mit Streit kreisst, wird Unheil austragen). A verstand מחבל falsch und sprach רב *rab* aus. **7 f 1** ὃς δὲ ἐρεθίζει (andere Leseart παροξύνει; מרדף. **7 f 3—4** A οὐ σωθήσεται = לא ימלט (durch ימלט im Parallelstichos veranlasst), vergl. zu 5. Uebersetze: wer Stichelreden führt, bekommt Unannehmlichkeiten (Form wie המה).

'Ed š'qárim lo' jinnáqü; *V'jafích kezábim jóbed.*	9	עד שקרם לא ינקה ויפח כזבם יאבד
Lo' ná'va líkh'sil tá'nug; *Af ki le'ábd m'šol b'sárim.*	10	לא נאוה לכסל תענג אף כי לעבד משל בשרם
Sekhl ádam há'rikh áppo; *V'tif'árto ''bór 'al páša'.*	11	שכל אדם הארך אפו ותפארתו עבר על פשע
Nahm kákk'fir zá'af mülekh; *Ukh'ṭál 'al 'éseb r'çóno.*	12	נהם ככפר זעף מלך וכטל על עשב רצנו
Havvot l'abíhu bén k'sil; *V'dalp ṭóred m'dóne íšša.*	13	הית לאבי בן כסל ודלף טרד מדני אשה
Bajt váhon náchlat ábot; *V'mij Jáhvü íšša máskalt.*	14	בית והון נחלת אבת ומי' אשה משכלת
'Açlá tappíl tardêma; *Venüfeš r'mijja tir'ab.*	15	עצלה תפל תרדמה ונפש רמיה תרעב
Somér miçvá -heb náfšo; *Bozé derákhav jámut.*	16	שמר מצוה אהב נפשו בוזה דרכו ימת
Malvé Jahvü chonén dal: *Ugémuló j'šallém lo.*	17	מלוה '' חנן דל וגמלו ישלם לו
J'sor bin'kha, kí ješ tíqva; *Veál t'dam, tíssa' náfšo!*	18	יסר בנך כי יש תקוה ואל תדם תשא נפשו
G'dol chêma nóse' 'óneš; *Ki ím taççíl, v''od tósif.*	19	גדל חמה נשא ענש כי אם תצל ועוד תיסף
Š'ma' 'eça v'qábbel músar, *L'ma'n téchkam b'ách'ritákha!*	20	שמע עצה וקבל מסר למען תחכם באחרתך
Rabbót machšábot b'léb iš; *Va' eát Jahvü, hi' táqum.*	21	רבת מחשבת בלב אש ועצת '' הא תקם
Tebúat ádam chásdo; *Vetób raš mêiš kázab.*	22	תבאת אדם חסדו וטב רש מאש כזב
J'ré' Jóhvü l'chájjim v'sába'; *Jalın. bal jippaqéd ra'.*	23	ירא '' לחים ושבע ילן בל יפקד רע
Ṭamán 'açél jado b'cheq: *Gam él piv lô' j'šibánna*	24	טמן עצל ידו בחיק גם אל פיו לא ישבנה

16a3 שמר (falsch wiederholt, vgl. 8). **18b2** המיתו אל. **18b4** נפשך. Uebersetze: und bilde dir doch ja nicht ein, du könntest ihn ums Leben bringen! Wie XXIII 13 wird ironisch der Befürchtung entgegengetreten, das liebe Söhnchen könnte über der Züchtigung sterben. Daraus macht der jetzige Text eine ernstliche Warnung vor der Tödtung ungezogener Kinder! **22a1** καρπός; תבאת. **23a1** יראת (macht die Verba subjectlos).

Leç tákkä, v'fáti já'rim: *V'hokhách l'nabón, jabín da't*	25	לץ תכה ופתי יערם יהוכח לנבן יבן דעת
Mešádded áb, jabrích em, *Ben hú' mebíš umáchpir.*	26	משדד אב יברח אם בן [הא] מבש ומחפר
Chadál, b'ni, lišmo' músar, *Lišgót meim're dá'at!*	27	חדל בני לשמע מסר לשגת מאמרי דעת
'Ed b'lijja'l jáliç mišpat: *V'fi r'šá'im j'bálla' áven.*	28	עד בליעל ילץ משפט ופי רשעם יבלע אין
Nakhónu l'léçim š'faṭim, *Umáhlumót l'gev k'sílim.*	29	נכני ללצם שפטם ומהלמת לגו כסלם
Leç hájjajn, homä šekhar: *V'khol šógä bó lo' jéchkam.*	XX 1	לץ היין המה שכר וכל שגה בו לא יחכם
Nahm kákk'pr émat mälekh: *Mit'ább'ro chóṭe' náfšo.*	2	נהם ככפר אימת מלך מתעברו חטא נפשו
Kabód l'iš šäbet mérib: *Vekhól evíl jitgálla'.*	3	כבד לאש שבת מרב וכל איל יתגלע
Mechórp 'açél lö' jáchroš; *Jiš'ál b'qaçír, vaájin*	4	מחרף עצל לא יחרש ישאל בקצר ואין
Majm 'ʿmúqqim 'éça b'l'b iš; *Veiš t'buná jidlänna.*	5	מים עמקם עצה בלב איש ואש תבנה ידלנה
Rob -dám jiqrá' iš chásdo. *Veiš 'munim mi jimça'?*	6	רב אדם יקרא איש חסדו ואש אמנם מי ימצא
Mithállekh b'túmmo çáddiq, *Aš'rė banáv ach'réhu'*	7	מתהלך בתמו צדק אשרי בנו אחרו
Malk, jošeb 'ál kissė' din, *M'zarä be'ėnav kól ra.*	8	מלך ישב על כסא דן מזרה בעיני כל רע
Mi jómar: zikkit- libbi; *Ṭahárti méchaṭṭáti?*	9	מי יאמר זכת לבי טהרתי מחטאתי
Abn váabn, éfa v'éfa, *To''bát Jahva gam š'néhem*	10	אבן ואבן איפה ואיפה תועבת י׳ גם שניהם
B'ma'lálav jitnakkér na'r. *Im zákh vejášar dárko*	11	במעללו יתנכר נער אם זך וישר דרכו
Ozn šóma't v''ajin roa, *Jahvä 'asá gam š'nehem*	12	אזן שמעת ועין ראה י׳ עשה גם שניהם
-L te'háb šená, pen téroš: *Peqách 'enäkha, ṣ'bá' lachm!*	13	אל תאהב שנה פן תרש פקח עיניך שבע לחם

---

24 a 4 εἰς τὸν κόλπον αὐτοῦ; בצלחת (passt schlecht zum Verbum). **XX 10—13** in A nach 22. **11 a 1** vorher גם (aus 10 b). **11 b 3—4** καὶ εὐθεῖα ἡ ὁδὸς αὐτοῦ; ואם ישר פעלו

Ra', rá', jomer haqqónä;	14	־רע רע יאמר הקנה
V'ozél lo, áz jithállal.		*ואזל לו אז יתהלל
Ješ záhab v'rób peninim;	15	*יש זהב ורב פננם
Ukh'li j'qar síf'te dá'at		*וכלי יקר שפתי דעת
L'qach bigdo, ki 'aráb zar;	16	*לקח בגדו כי ערב זר
Ub''ád nokhrim chab'lêhu!		*ובעד נכרם חבלה
'Aréb l'iš läche m šäqer;	17	־ערב לאש לחם שקר
V'achár jimlá' fiv chäçaç.		־ואחר ימלא פה הצץ
Machšäbet b'êça tikkon;	18	*מחשבת בעצה תכן
B'tachbülot ''śó milchámä.		־בתהבלת עשה מלהמה
Golä sod holekh r'ikhil;	19	־גלה סד הלך רכל
L'fotä s'fatáv -l tit'árab!		־לפתה שפתי אל תתערב
M'qallêl abív veimmo,	20	מקלל אבו ואמו
Jid'ákh neró b'išón choš'k.		־דעך נרו באשן חשך
Nachlä m'bohält b'rišóna.	21	:תלה מבהלת בראשנה
Veách'ritáh lo' t'bórakh.		־אהרתה לא תברך
Al tómar: 'šállemá ra';	22	אל תאמר אשלמה רע
Qavvé l'Jahvä, v'joši' lakh!		קוה לי׳ וישע לך
To''bát Jahvä abn váabn;	23	תועבת י׳ אבן ואבן
Umóz'ne mírma lo' ṭob		ומאזני מרמה לא טב
Mij Jáhvä miç''de gáber.	24	מי׳ מצעדי גבר
V'adám, ma-jjábin dáko?		ואדם מה יבן דרכו
Moqêš -dam, jála' qodeš,	25	מוקש אדם ילע קדש
V'achár n'darim lebáqqer.		־אהר נדרם לבקר
M'zarä r'ša'ím malk chákham,	26	מזרה רשעם מלך חכם
Vajjáše b''léhem ófan.		וישב עליהם אפן
Ner Jáhvä niš'mat ádam,	27	נר י׳ נשמת אדם
Chofeś kol chád're báṭen		חפש כל חדרי בטן
Chasd vé'mät jiçç'ru málekh;	28	חסד ואמת יצרו מלך
V'sa'ád bachäsed kis'o.		וסעד בחסד כסאו
Tif''árt bachúrim kócham;	29	תפארת בחרם כחם
Vah'dár zeqénim śêba		והדר זקנם שיבה
Chabbûrot páç' tamriq b'ra';	30	חברת פצע תמרק ברע
Umákkot chád're báṭen.		ומכת חדרי בטן
Pal'ge majm léb malk b'jád Jah;	XXI 1	פלגי מים לב מלך ביד י׳
-L kol, 'šér jachpóc, jaṭṭännu.		אל כל אשר יחפץ יטנו

(aus XXI 8; hier zu nichtssagend, auch die scharfe Trennung der synonymen Adjectiva unmotivirt). **18 b 2** ist natürlich keine Anleitung für Strategen. **19 b 3** M sᵓ

Kol dárk iš jášar b'ênav; *Vetókhen líbbot Jáhvä*	2	כל דרך איש ישר בעיני יתכן לבת י״
'Oṣä ç'daqá umišpat, *Nibchár l' Jahvä mizzóbech.*	3	עשה צדקה ומשפט נבחר לי׳ מזבח
Rum 'enajm úrechób leb! *Venír rešá'im cháttat.*	4	רם עינים ורחב לב [ו]נר רשעם חטאת
Machš'bot charúç akh l'mótar; *Vekhól aç ákh lemáchsor*	5	ומחשבת חרץ אך למותר וכל אץ אך למחסר
Po'él oçarót bil'šon šaqr. *Habl rodef l'moqše mávet.*	6	פעל אצרת בלשן שקר הבל רדף למיקשי מות
Šod réša'im jegórem; *Ki mê'nu, lá'sot mišpat.*	7	שד רשעם יגרם כי מאני לעשת משפט
Hafákhpakh dárk iš vázar: *Vezákh, jašár po'léhu.*	8	הפכפך דרך איש וזר וזך ישר פעלה
Ṭob lášabt 'al pinnát gag. *Meéšt m'doním v'bet chóber.*	9	טב לשבת על פנת גג מאשת מדנם ובית חבר
Nafš rá'sa' ívvetá ra': *Lo' júchan b'ênav ré'o.*	10	נפש רשע אות רע לא יחן בעיני רעה
Ba'nóš leç, jéchkam páti; *B'haṣkíl l'chakhám, jiqqách dá't.*	11	בענש לץ יחכם פתי בהשכל לחכם יקח דעת
Maṣkíl çaddiq l'bet rá'sa'. *M'salléf rešá'im lára'.*	12	משכל צדק לבית רשע מסלף רשעם לרע
Oṭem ózno mizza'qát dal, *Gam hú' jiqrá', v'en 'oná*	13	אטם אזני מזעקת דל גם הא יקרא ואין ענה
Mattán bassétr jikhpa af, *V'šochd bácheq chéma 'ázza*	14	מתן בסתר יכפה אף ושחד בחק חמה עזה
Šimchá l'çaddiq 'sot míšpat: *Um'chitta l'fó'le áven.*	15	שמחה לצדק עשת משפט ומחתה לפעלי און
Adam, tó'ä míddark háṣkel, *Biq'hál refáim jánuch.*	16	ארם תעה מדרך השכל בקהל רפאם ינח
Iš máchsor 'oheb ṣimcha; *Ohéb jajn v'šámn lo' jä'šir.*	17	איש מחסר אהב שמחה אהב יין ושמן לא יעשר
Kofrí laççáddiq rá'sa'; *Vetáchat j'šárim bóged.*	18	כפר לצדק רשע ותחת ישרם בגד
Ṭob šábet b'áreç midbar, *Meéšt m'donim vakhá'as.*	19	טב שבת בארץ מדבר מאשת מדנם וכעס

XXI 1 b 1 M על. **6 b 2—3** διώκει ἐπὶ παγίδας; נדף מבקשי. **13 b 4—5** καὶ οὐκ ἔσται ὁ εἰσακούων; ולא יענה. **20 a 2** so A; M + ושמן (aus 17) **21 b 2** so A; M + צדקה (sehr störend aus dem

-Çar néchmad bin've chákham;	20	אוצר נחמד בניה חכם
Ukh'sil adám j'ball'ännu		וכסל אדם יבלענו
Rodéf ç'daqá vachásed.	21	רדף צדקה וחסד
Jimçä' chajjim vekhábod.		ימצא חים וכבד
'Ir g'bárim 'ála chákham.	22	עיר גברם עלה חכם
Vajjóred 'oz mibtáchah.		וירד עז מבטחה
Šomér piv ûlešono,	23	שמר פי ולשני
Šomér miççárot náfšo.		שמר מצרת נפשו
Zed, no'az, jáhir. leç š'mo,	24	זד [נועז] יהר לץ שמו
'Osü be'ebrat zádon.		עשה בעברת זדן
Ta'vát 'açel t'mitannu:	25	תאות עצל תמתנו
Ki me'nu jádav lá'sot.		כי מאנו ידו לעשת
Kol hájjom tá'va, tá'va;	26	כל הים תאוה תאוה
V'çaddiq jittén v'lo' jáchsokh		וצדק יתן ולא יחשך
Zabch résa'im to'éba:	27	זבח רשעם תועבה
Af kí b'zimmá j'biännu!		אף כי בזמה יבאני
'Edi khezábim jóbed;	28	עד כזבם יאבד
V'iš šome' l'náçach j'dábber.		ואש שמע לנצח ידבר
He'éz iš ráša' b'fánav;	29	העז אש רשע בפני
V'jašár, hu' jábin dárko.		וישר הא יבן דרכי
En chókhma v'én tebúna,	30	אין חכמה ואין תבנה
V'en 'éça l'néged Jáhvä.		ואין עצה לנגד י״
Sus múkhan l'jom milchúma;	31	סס מכן לים מלחמה
Ul' Jáhvä hátteśú'a.		ולי״ התשעה
Nibchár šem tób me'óšr rab:	XXII 1	נבחר שם [טב] מעשר רב
Mikkásp v'mizzáhab chén tob		מכסף ומזהב חן טב
'Ašir varáš nifgášu;	2	עשר ורש נפגשו
'Osé khullámo Jáhvä		עשה כלם י״
'Arúm raá ra' v'nistar:	3	ערם ראה רע ונסתר
P'tajim 'ab'rú v'ne'našu		פתים עברו ונענשו
'Eqb 'náva jir'at Jáhva.	4	עקב ענוה יראת י״
'Osr vekhabód vechájjim		עשר וכבד וחים
Çinním. pachím b'dark 'iqqeš;	5	צנם פחם בדרך עקש
Vešomer náfšo jirchaq.		[ו]שמר נפשו ירחק

Parallelstichos wiederholt) **26 a 3** תאוה. Uebersetze: gibt's Bitten über Bitten. **28 b 3** = wahrheitsgemäss. **XXII 3 a 3** πονηρὸν τιμωρούμενον (A kann also die Femininendung nicht vorgefunden haben): ירד **5 b 3** — פחם. **6 b 5 M** — ממנו (beziehungslos). **9 b** νίκην καὶ τιμὴν περιποιεῖται ὁ δῶρα δοὺς (jetzt in A mit I 19 b als Parallelstichos hinter

Ch'nokh lánna'r 'al pi dárko!	6	*חנך לנער על פי דרכו
Gam ki jazqín, lo' jásur		*גם כי יזקן לא יסר
'Ašír berášim jimšol:	7	עשר ברשם ימשל
Ve'ábd lovä l'iš málvä.		ועבד לוה לאש מלוה
Zoré' 'avlá jiqçór avn;	8	זרע עולה יקצר אן
Vešébṭ 'ebráto jikhlä.		ושבט עברתו יכלה
Ṭob 'ájin, hú' jebórakh;	9	טב עין הא יברך
'Oz v'khóbod ja'ṣä nóten		[עז וכבד יעשה נתן
Chonén raš, gam hu' j'khólkal;		חנן רש גם הא יכלכל]
Ki nátan millachmó l'dal.		כי נתן מלחמו לדל
Garéš leç, v'jéçe' mádon;	10	גרש לץ ויצא מדן
Vejíšbot din veqálon.		וישבת דן וקלן
Ohéb Jahvä ṭehór leb;	11	אהב [י"] טהר לב
Ur'çóno kol t'mimé dark		[ורצוי כל תמימי דרך
Chen jimça' nábon d'bár chen;		חן [ימצא נבן דבר חן]
Ṣefátav ro'ä mälekh.		שפתיו רעה מלך
'Ené Jahvä nac'rú da't;	12	עיני י" נצרו דעת
Vaj'sállef díb're bóged		ויסלף דברי בגד
Amár 'açel: 'ri báchuç;	13	אמר עצל ארי בחץ
Betókh r'chobót eráçech!		בתוך רחבת ארצח
Šuchá 'muqqá pi zárot;	14	שחה עמקה פי זרת
Ze'úm Jahvä jippól šam.		זעם י" יפל שם
Ješ dárkhe rá' lif'né iš:		Εἰσὶν ὁδοὶ κακαὶ ἐνώπιον ἀνδρός
V'lo' jé'hab, lášub méhem		Καὶ οὐκ ἀγαπᾷ τοῦ ἀποστρέψαι ἀπ' αὐτῶν
Ivvált q'šurá b'leb ná'ar;	15	אולת קשרה בלב נער
Šebṭ músar járchiqänna.		שבט מסר ירחקנה
'Ošéq dal léharbot lo;	16	עשק דל להרבת לו
Notén l''ašír akh l'máchsor		נתן לעשר אך למחסר

XXII 9 d versetzt, weil 9 a eine zweite Uebersetzung von 8 b zur vermeintlichen Parallele erhalten hatte. **9 c** ὁ ἐλεῶν πτωχὸν αὐτὸς διατραφήσεται. **11 b** δεκτοὶ δὲ αὐτῷ πάντες ἄμωμοι (der Zusatz ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν in manchen Textzeugen wohl von einem Revisor nach dem Hebraischen) In M weggelassen, um den durch die ältere Lücke in 11 c für zwei Distichen zu klein gewordenen Vers auf eines zu reducieren **11 c 2—5** durch Homöoteleuton ausgefallen. **14 c** in einigen Textzeugen vorher ein entsprechendes Distichon über die richtigen Wege, wohl christlichen Ursprungs. **15 b 3** — ממנו.

(Schluss folgt.)

On the Origin of the Gupta-Valabhî Era.

By

G. Bühler.

The most important among the many and great services, which Mr. FLEET has rendered to Indian history in his Volume III of the *Corpus Inscriptionum Indicarum*, is the clear and convincing demonstration of the credibility of Bêrûnî's statements regarding the beginning of the Gupta-Valabhî era. Before the appearance of Mr. FLEET's work, there were no doubt many stout defenders of Bêrûnî's assertion that 241 years lie between the Śaka and the Gupta-Valabhî eras, and various discoveries had been made, tending to confirm its correctness. Professor OLDENBERG published in 1881 the correct equivalent of the date on the Eraṇ Pillar, [Gupta-]Saṁvat 165 = A. D. 484, and Dr. BHANDARKAR obtained a confirmation of this result through Professor KERO L. CHHATTRE in 1884. In 1885 Dr. PETERSON made known the date of Vatsabhaṭṭi's Mandasor Praśasti, in which the Mâlava year 493 is stated to have fallen in the reign of Kumâragupta, i. e. between Gupta-Saṁvat 96 – 130 odd, and he rightly conjectured (what has been actually proved of late by Professor KIELHORN[1]) that the Mâlava era must be the Vikrama era. Finally, I myself, who became a believer in Bêrûnî after Mr. BENDALL's discovery of an undeniable Gupta date in Nepâl,[2] found the intercalated month in Dharasena's

[1] *Indian Antiquary*, Vol. XIX, p. 316.

[2] Though it is at present no matter of any importance, I may state that I always believed one half of Bêrûnî's statements. It never occurred to me to doubt the existence of a Valabhî era, which began 241 years after the Saka era, because I possessed since 1875, through the kindness of Dr BURGESS, an excellent facsimile of

Kheḍâ grant of [Gupta-]Saṁ. 330 and was enabled to show, thanks to the ingenuity of Dr. Schram, that this Saṁ. 330 corresponds to A. D. 648. But all this was piece-work. And it is impossible to deny that to Mr. Fleet belongs the merit of having finally disposed of the question of the Gupta-Valabhî era by the careful and elaborate discussion of all available materials in the Introduction to his edition of the Gupta inscriptions. Since its appearance the attempts at pushing back the beginning of the Gupta power by a century, or a century and a half, have ceased and all students of Indian history unanimously accept the fact that the rise of the Guptas took place in the fourth century A. D. There are only small differences of opinion regarding a few minor points, such as the exact initial year of the era, some like Dr. Bhandarkar holding that it falls in A. D. 318/9, while others, as Mr. Fleet himself, place it in A. D. 319/20.[1] For practical purposes

Arjunadeva's Verâval inscription, which I made over for publication to Dr. Hultzsch in 1881. This era I believed to mark the foundation of the town of Valabhî. On the other hand, I believed Bêrûnî's statements regarding the beginning of the Gupta era to be erroneous and its true commencement to lie between 190—5 A. D. I also held that this era was the one used by the princes of Valabhî, because it seemed to me evident from the silver and copper coins, found at Valabhî and in the neighbourhood that the Mahârâjas of Valabhî had been vassals of the Guptas. These coins, of which I myself have collected on the spot many hundreds, all show the names of Skandagupta and Kumaragupta (sic). In 1876 I bought at Sihor, close to Valâ, a hoard of minute copper coins, which together weighed five pounds. The authorities of the British Museum selected a number of them, and it is apparently to some of these specimens that Mr. V. A. Smith refers in his essay on the Coinage of the Guptas, p. 146 None of these pieces have been issued by the Guptas themselves They are clearly ancient imitations, and the find-spots show that they were current in Valabhî. I may add that I do not believe in a Valabhi-coinage, of which Sir A. Cunningham gives some specimens, *Arch Surv. Rep*, Vol ix, Plate V. I cannot make out from his facsimiles the names, read by him, nor have I ever seen any piece on which they can be read.

[1] Another disputed point is the exact translation of Bêrûnî's famous passage (Fleet, *op cit*, Intr., p 23 ff) regarding the origin of the Gupta era. Professor Sachau and other Arabists do not agree with the late Dr. Wright's rendering, according to which it is not necessary to assume that Bêrûnî believed the era to begin with the extinction of the Guptas. I have been told by a distinguished Arabist that Dr. Wright's rendering is a little forced Moreover, it seems hardly probable

this point possesses no great importance. The dates, admitting of an exact verification, are not affected by it. Those, which do not furnish a means of control for the calculation by the addition of astronomical data, will always remain slightly uncertain. For, all the recent examinations of Indian dates by Mr. Fleet, Dr. Bhaṇḍarkar and Professor Kielhorn show very clearly, that the Hindus were not exact in dating their official documents and MSS. The wording very frequently leaves it doubtful, whether expired or current years are meant, and other more serious errors are not rare. At present, it seems to me, the weight of the evidence is in favour of the year 318 9 as the true beginning of the Gupta era.

Next in importance to the epoch of the era is its origin, regarding which Mr. Fleet, *op. cit.*, Intr., p. 130 ff., has given us a new theory. I have already stated in my essay '*Die indischen Inschriften und das Alter der indischen Kunstpoesie*', p. 6, note 2, that I cannot agree with Mr. Fleet, and that the event which led to the establishment of the Gupta era is the Abhisheka of Chandragupta I. I now redeem my promise to show in detail, how this opinion can be substantiated in spite of the objections, raised against it by Mr. Fleet. Mr. Fleet's views of the question may be briefly stated, as follows:

(1) There is nothing in the ancient epigraphic records, connecting the name of the Guptas with the era, as establishers of it. Slightly corrupt forms of the term Guptakâla or Gupta era occur first in Bêrûnî's India, which belong to the eleventh century A. D. (Fleet, *op. cit.*, Intr., p. 19).

(2) The era is not the result of chronological or astronomical calculations (Intr., p. 33), but owes its origin to an historical event, which actually occurred in A. D. 320 (Intr., p. 130).

(3) This event cannot have been the coronation of any of the Valabhî princes, who were mere Senâpatis or feudatory Mahârâjas until about Gupta-Saṁvat 320.

---

that Bêrûnî's Pandits, who made the Valabhi era begin with the destruction of Balab (see below, p. 15) possessed any correct information regarding the origin of the Gupta era

(4) Nor can it have been the accession of the first known Gupta prince, Śrî-Gupta, because he also and his son were simple Mahârâjas and feudatories, probably of the Indo-Scythic kings.

(5) The era might have been established by Chandragupta I, who at some time or other during his reign became an independent king. But, with this supposition, it is necessary to assume that the reigns of the first Gupta Mahârâjâdhirâjas had a very abnormal duration, since the third, Chandragupta II, was on the throne in Gupta-Saṁvat 94 or 95 and his son Kumâragupta until Gupta-Saṁvat 130 odd. "An average of thirty-two years for four successive reigns of Hindu fathers and sons, seems from every point of view an impossibility. And this prevents our making the Gupta era run from the commencement of the reign of Chandragupta I" (Intr., p. 132).

(6) As we know of no historical event in India, which took place in 320 A. D. and might have caused the establishment of the era, used by the Guptas, and as there was no well known era in India, which would recommend itself to the Guptas for adoption, we must inquire whether there may have been a suitable era beyond the limits of India proper.

(7) Such an era exists, and it is that, uniformly used by the Lichchhavis of Nepâl, the epoch of which agrees with that of the Gupta-Saṁvat. The Lichchhavis, a tribe of great antiquity and power, conquered Nepâl under Jayadeva I (Dr. Bhagvanlal's Nep. Inscr. No. XV) about A. D. 330. Their era may either actually refer to this conquest or to the abolishment of the oligarchic government of the Lichchhavi's in favour of a monarchy. There is also evidence of intimate relations between the early Guptas and the Lichchhavis. Chandragupta married a Lichchhavi princess, whose father seems to have been a powerful ruler, as his son Samudragupta is called emphatically and apparently with pride "the daughter's son of the Lichchhavi". Moreover, Harisheṇa's Allahâbâd Praśasti enumerates Nepâl among the countries paying tribute to Samudragupta. And this statement proves at least, that his empire was conterminous with

Nepâl. Both facts indicate that the Guptas were acquainted with Nepâl and, of course, also with its era.

Though Mr. Fleet's discussion of the question undeniably shows great progress as compared with the utterances of earlier writers, and though it contains many valuable remarks, I find it impossible to agree with his ultimate result. His theory of a Lichchhavi era suffers from a fatal weakness, which would at once have become apparent, if he had inserted in his discussion the actual dates of the Nepâl Lichchhavi inscriptions, which in his opinion show an era with the same epoch as that of the Guptas, instead of relegating them to Appendix iv. According to the latter they are: —

Bendall No. 1, Saṁvat 316 i. e. A. D. 635.
Bhagvanlal No. 1, Saṁvat 386 i. e. A. D. 705.
Bhagvanlal No. 2, Saṁvat 413 i. e. A. D. 732/33.
Bhagvanlal No. 3, Saṁvat 435 i. e. A. D. 754.
Bhagvanlal No. 4. Saṁvat 535 i. e. A. D. 854.[1]

Admitting for argument's sake that Mr. Fleet's interpretation of all five is correct,[2] it would appear that the era, identical with the Gupta mode of reckoning time, was used in Nepâl from the seventh to the ninth century A. D. There is no evidence whatsoever proving

[1] Mr. Fleet has adopted Dr. Bhagvanlal's printed reading of the date. But, Dr. Bhagvanlal informed me in 1885, that he considered his rendering erroneous, and believed the figures to be equivalent to 300 30 5. The first figure is undoubtedly 300, expressed by *a* (for *su*) and two strokes. Moreover, the letters of the inscription certainly do not belong to the ninth century A. D.

[2] In my opinion Mr. Fleet has not proved that the dates of Dr. Bhagvanlal's Nos 1—3 are Gupta dates. The Nakshatra and Muhûrta, mentioned in No. 1, no doubt come out correctly for Gupta-Saṁvat 386. But, as Dr. Schram informs me, they come out correctly also for northern Vikrama-Saṁvat 386 current and for southern Vikrama-Saṁvat 386 expired, i. e. either April 27, 328, or May 5, 330 A. D. and for Śaka-Saṁvat 386 expired, i. e. April 23, 464 A. D. It is, therefore, not possible to assert that they p r o v e the date to have the same epoch as the Gupta era. They only show that it is p o s s i b l e to interpret it in this manner, provided that other considerations make that advisable. In my opinion all the circumstances of the case speak against the assumption that Mânadeva ruled as late as A. D. 705 to 732 and that he had to share the small valley with a rival king. A full statement of my objections to Mr. Fleet's views will be given on another occasion.

that this era was established by the Lichchhavis, or indeed used in Nepâl before the seventh century. If we add that, according to Harisheṇa's Praśasti, Samudragupta made Nepâl tributary to himself before the year 82 of the same era, the natural inference is that the Lichchhavi kings of Nepâl adopted the Gupta era on becoming vassals of the Guptas, just as the Nepâl kings of the Ṭhâkurî race adopted the Harsha era of A. D. 606, after Harsha, as Bâṇa says, "had taken tribute from the country in the Snowy Mountains, that is difficult of access".[1] The conjecture, that the Guptas took over the Lichchhavi era, is in the face of these facts improbable and untenable.

In addition to this point, there are two others in Mr. Fleet's discussion, regarding which I cannot agree with him. First, I cannot but hold that there are indeed several passages in the inscriptions, which show that the era of 318 or 319 is connected with the name of the Guptas. According to what Dr. Bhaṇḍarkar has recently stated[2] regarding the impression of the Morbi inscription, it cannot be doubted that the true reading in L. 17 is *gaupte* and that the verse:

पंचाशीत्या युतेतीते समानां शतपंचके ।
गौप्ते ददावदो नृपः सोपरागेर्कमण्डले ॥

really proves the era to have been called 'that of the Guptas' in A. D. 904 or 905.

Among the older inscriptions it is the Girnâr Praśasti of the reign of Skandagupta, which in my opinion indicates that certainly one, probably two, of its dates have been given according to the era of the Guptas. The clearest passage occurs in L. 15: —

अथ क्रमेणाम्बुदकाल आग[तो] निदाघकालं प्रविदार्य तोयदैः ।[3]
ववर्ष तोयं वङ्ग संततं चिरं सुदर्शनं येन बिभेद चात्वरात् ॥

[1] See *Indian Antiquary*, Vol. xix, p. 40

[2] *Journal Bo. Br. Roy. As. Soc.*, Vol. xvii, Pt. ii, p. 97 f.

[3] Mr. Fleet, *op. cit.*, p. 60, has the reading *âgat[i]*, for which I cannot find any authority in the published facsimiles. The last syllable of the word seems to be almost effaced, and no vowel is distinguishable. The nominative *âgato* is required,

संवत्सराणामधिके शते तु चिंशद्भिरन्यैरपि षड्भिरेव ।
रात्रौ दिने प्रौष्ठपदस्य षष्ठे गुप्तप्रकाले गणनां विधाय ॥

Mr. Fleet renders the two verses, as follows: —

"Then, in due course of time, there came the season of clouds, bursting asunder with *(its)* clouds the season of heat, when much water rained down unceasingly for a long time: by reason of which (the lake) Sudarśana suddenly burst, — making the calculation in the reckoning of the Guptas, in a century of years, increased by thirty and also six more, at night on the sixth day of (the month) Praushṭhapada."

Here everything hangs on the difficult word *prakâla*, which hitherto has not been found elsewhere and can be explained only on etymological principles. Mr. Fleet, who translates it by "the reckoning", apparently considers it to be a derivative by the Kṛit-affix *a* from *prakal*, which latter he believes to mean "to reckon". Now, the verb *kal*, which the Pandits commonly call the *kâmaduh* on account of the great variety of its meanings, no doubt frequently has the sense of "to count, to reckon". But, *prakal* (in the present tense *prakâlayati*) is, though not uncommon, never used in this way. *Prakâlayati* and its derivative *prakâlana* invariably mean "to drive out, away, or on" and "driving out, away, or on". This prevents the acceptance of Mr. Fleet's interpretation. Under the circumstances it becomes necessary to fall back on the only other possible explanation, viz. to take *prakâla* as a Karmadhâraya compound, consisting of *pra* and *kâla* "time, period". Compounds of this description are very common in Sanskrit, and in them *pra* has mostly the meaning of *pragata* "preceding" or "following" or *prakṛishṭa* "particular, exceeding". In words like *prapitâmaha* "great-grandfather", *prapitṛivya* "paternal grand uncle", *prâchârya* "the teacher's teacher",

because *ambudakâla* must stand for *ambudakâlaḥ* and be the subject to *varshati*. In Sanskrit, phrases like *parjanyaḥ*, *devaḥ*, *meghaḥ* etc. *jalaṁ* or *toyaṁ* (accusative) *varshati*, are common. But, no instance has at yet been found of *jalaṁ* or *toyaṁ varshati* being used in the sense of *jalaṁ meghât patati*. *Varshaṁ* (nom.), *varshati*, "the rain rains", however, does occur.

its use corresponds exactly with that of the English *fore* in *forefathers* and so on, and of the German *vor* in *Vorväter, Voreltern* etc. In words like *prapautra* "son's grandson", *praśishya* "the pupil's pupil", it has the sense of "following" or "next beyond". Used with words denoting time, numbers and measures, it mostly means "the first part of" *(pragata)*, as well as, "large, total" *(prakrishṭa)* and also "very small, a fraction" *(prakrishṭa)*. Thus the Petersburg Dictionaries offer: (1) *prâhṇa* "the first part of the day, the forenoon", (2) *prâdhva* "a long journey", *prakuñcha* "a big Kuñchi", (3) *prasaṁgha* "a large multitude", (4) *prasaṁkhyâ* "the sum total", (5) *prakalâ* "a very small part", (6) *prabhâga* "a fraction of a fraction". According to these analogies, we may take *prakâla* to mean either "the period gone before i. e. the elapsed period", or "the total period", or "the large period". With all three explanations the general sense is that of "the era". My translation of the passage, quoted above, is therefore: —

"Then the rainy season, which came in due course of time, drove away[1] with its clouds the season of heat and sent copious showers of water unceasingly for a long time, whereby the *(lake)* Sudarśana suddenly burst at night on the sixth day of Praushṭhapada *(Bhâdrapada)* in a century of years, increased by thirty and also by six more, — making the calculation in the era of the Guptas."

I may add that very probably the author of the Praśasti used the uncommon, but permissible, compound *prakâla* only, because *guptânâṁ kâle* did not suit the metre. Every line of his Grantha shows that he was a weak poet, who constantly put in meaningless expletives in order to save the metre. The expression *guptânâṁ kâla°* actually occurs in the first verse of line 27, which gives the last date. It is unfortunately mutilated. But, the size of the break suggests that it has to be completed by adding *vigaṇanayâ*.[2]

[1] Regarding the translation of *pravidârayati* by "drives away" see the larger Petersburg Dictionary sub voce *dar* + *vi*, causative.

[2] Lines 25 and 26, where the breaks are exactly of the same size have lost each 35 syllables In line 27 thirty of the lost syllables belonged to the following Vasantatilakâ. Thus not more than five syllables can have been lost at the end of the preceding verse, which may have been an Âryâ or a Gîti.

With this supposition the verse would run as follows:

कारितमवक्रमतिना चक्रभृतश्चक्रपालितेन गृहम् ।
वर्षशतेष्टात्रिंशे गुप्तानां काल[विगणनया] ॥[1]

"Upright Chakrapâlita caused the temple of the god who carries the war-disc, to be built in a century of years *(and)* the thirty-eighth *[according to the reckoning of the]* era of the Guptas."

The last point, regarding which I must differ from Mr. Fleet, is his assertion that "an average of thirty-two years for four successive reigns of Hindu fathers and sons seems from every point of view an impossibility". Mr. Fleet himself has given, Introduction p. 131, an instance from the history of the later Châlukyas, in which kings of four generations ruled for 130 years, and more examples of the same kind might be quoted. But, as these cases are not exactly analogous, I will confine my remarks to such, where the reigns of a father, his son and his grandson, and of a father, his son, his grandson and great-grandson cover respectively more than one hundred and one hundred and thirty years. Though there are only very few Indian dynasties, regarding which we possess full and authentic information, it is yet possible to adduce two perfectly certain cases of the kind.

The chronicles of the Jaina Merutuṅga give for the fifth, sixth and seventh kings of the Chaulukya dynasty of Gujarât the following dates: —

No. 5, Bhîma I, Vikrama-Saṁvat 1078—1120, or 42 years,

No. 6, Karṇa I, son of No. 5, Vikrama-Saṁvat 1120—1150, or 30 years,

No. 7, Jayasiṁha, son of No. 6, Vikrama-Saṁvat 1150—1199, or 49 years.

The total of the three reigns is, according to this authority, 121 years and the average for each a little more than forty.

The earliest inscription of Bhîma I is dated Vikrama-Saṁvat 1086. But we know from the oldest Musulman historian of the

[1] I have altered the spelling of the words in accordance with the usage of the editions of Sanskrit poems.

Ghaznevide Sultans (Elliot, *History of India*, Vol. ii, p. 469) that Bhîma was on the throne some years earlier, viz. at the time of Mahmud's expedition against Somnâth in A. H. 414 or 415, A. D. 1023 or 1024, which latter year corresponds with southern Vikrama-Saṁvat 1080 or northern Vikrama-Saṁvat 1081 expired. The correctness of the date, given for Jayasiṁha's death, is attested by Hemachandra in his Mahâvîracharita, where he says that his patron and pupil Kumârapâla, the successor of Jayasiṁha, mounted the throne 1669 years after Mahâvîra's Nirvâṇa i. e. 1669 — 470 = Vikrama-Saṁvat 1199. Merutuṅga's dates are therefore authentic, and a succession of three fathers and sons with average reigns of more than forty years certainly did occur. I will add that Kumârapâla, Jayasiṁha's successor, was the grandson of the elder brother of Karṇa i and thus belonged to the next generation after Jayasiṁha. He became king, when he was about fifty years old, and ruled until Vikrama-Saṁvat 1229 or thirty years. If we add the years of his reign to the total given above, we obtain for the four generations 151 and an average of $37\frac{3}{4}$ years.[1]

The second case is still more to the point. In Mr. Fleet's Tables of the Eastern Chalukyas[2] we find the following reigns: —

No. 8, Vishṇuvardhana iii, 37 years,

No. 9, Vijayâditya i, son of No. 8, 18 years,

No. 10, Vishṇuvardhana iv, son of No. 9, 36 years,

No. 11, Vijayâditya ii, son of No. 10, 44 or 48 years.[3]

The total of the four reigns is thus 135 or 139 years and the average $33\frac{3}{4}$ or $34\frac{3}{4}$. In the presence of these indisputable facts the doubts regarding the possibility of such occurrences must be given up. In my opinion, some of the social customs of the Indian royal families favoured the occurrence of a succession of long reigns. Every king had scores of queens and contracted, as his fancy

[1] *Ueber das Leben des Jaina-Mönches Hemachandra*, p. 30 f. and p. 78 ff.

[2] *Indian Antiquary*, Vol. xx, p. 12 f.

[3] Some inscriptions give also 40 years, which statement Mr Fleet rejects for very good reasons. See also, Dr. E. Hultzsch, *South Indian Inscriptions*, Vol. i, p. 52.

dictated, from time to time new matrimonial alliances. Each new favourite tried to have a son by all possible means and to deprive the sons of the elder wives of the succession. Thus there was always a good chance that a king, who lived to the age of 60 or 70, might be succeeded by a son of twenty or even younger. Of course, early excesses, revolutions, and wars carried off many a ruler in the prime of life, and acted as a corrective.

The bearing of the results of the preceding discussion on the question of the origin of the era of 318 or 319 is plain. As the name of the Guptas was connected with it not only in the eleventh century A. D., but in the beginning of the tenth and even in the fifth, it must have been established by a Gupta king. As Mr. Fleet has shown that the first two Guptas, being only Mahârâjas, cannot have been *Śakakartṛis,* the third ruler, who was the first Mahârâjâdhirâja, must have been its originator. The thus necessary assumption, that the first four Gupta Mahârâjâdhirâjas, father, son, grandson and great-grandson, ruled in succession during more than 130 years, is made perfectly credible by the analogous cases which occurred among the Chaulukyas of Aṇhilvâḍ and the Eastern Chalukyas. The historical event, which led to the establishment of the era, was, of course, the Abhisheka of Chandragupta I, his solemn installation as an independent sovereign. The inscriptions, it seems to me, furnish us with materials, which allow us to hazard at least a conjecture, how and where this event took place. Mr Fleet has very properly called attention to the pride, with which the Guptas regarded Chandragupta's alliance with a Lichchhavi princess. The coins of Chandragupta I give the name of Kumâradevi and the word *Lichchhavayaḥ*, and Samudragupta is called emphatically "the daughter's son of the Lichchhavi". This indicates that Chandragupta I made a great marriage and that he and his son had special reasons for remembering it.

It is not only certain that the father of Kumâradevi was a powerful ruler, but also probable that the marriage enabled Chandragupta to push his fortune and to reach the proud position of a Mahârâjâdhirâja. Now, the Lichchhavi father-in-law cannot have been, as

Mr. Fleet and others with him conjecture, a ruler of Nepâl. Nepâl has always been an insignificant state, as might be expected from its small territorial extent and its small population. Its authentic history never shows any signs that it was really important, and its legends admit that it fell an easy prey to one Indian dynasty after the other. But, Dr. Bhagvanlal's Nepâl inscription No. xv informs us[1] that the Lichchhavis ruled before the conquest of Nepâl, and possibly also after that event, at Pushpapura or Pâṭaliputra, the ancient capital of India north of the Ganges. This statement is not incredible, because we know from the canonical books of the Buddhists[2] that the Lichchhavis were settled in Tirhut and formed an oligarchic republic in Vaiśâli-Besarh about the beginning of the fifth century B. C. And ancient coins, inscribed with the name of the Lechhavi tribe in Aśoka characters, have been found. It is quite possible that they obtained possession of Eastern India and its capital after the downfall of the Śuṅgas or later. The Lichchhavi kings of Pâṭaliputra in all probability were powerful, and to them Chandragupta's father-in law probably belonged. If that was so, the importance, attributed to his marriage, is easily explained. For, Chandragupta himself appears to have been king of Pâṭaliputra.

Following the earlier writers, Mr. Fleet (*op. cit.*, p. 5) is inclined to assume that Kanauj was the capital of the Guptas. But, the inscriptions prove clearly that Chandragupta ii held his court at Pâṭaliputra, and they indicate that his father Samudragupta probably had his residence in the same town. We read in the Udayagiri Cave Inscription: —

तस्य राजाधिराजर्षेरचिन्त्यो[ज्ज्वलक]र्म्मणः [।]
अन्वयप्राप्तसाचिव्यो व्या[पृतः सा]न्धिविग्रहः ॥ [॥] ३ [॥]

[1] *Indian Antiquary*, Vol ix, p 178. श्रीमान्पुष्पपुरे क्रुतिः चितिपतिर्ज्जातः सुपुष्पस्ततः । साकं भूपतिभिस्त्रिभिः चितिभृतां त्यक्तान्तरे विंशतिं ख्यातः श्रीजयदेवनामनृपतिः प्रादुर्बभूवापरः ॥ The name of the king is *Kriti* (see the large Pet. Dict. sub voce) not *Supushpa*. *Supushpa* is an adjective, "possessing a fair flower" i. e. the town Pushpa and prosperity.

[2] See e. g. *Sacred Books of the East*, Vol xvii, p. 108 ff

कौत्सः शाब इति ख्यातो वीरसेनः कुलाख्यया [।]
शब्दार्थन्यायलोकज्ञः कविः पाटलिपुत्रकः [॥] ४ [॥]
कृत्स्नपृथ्वीजयार्थेन राज्ञैवेह सहागतः [।]
भक्त्या भगवतः शम्भोर्गुहामेतामकारयत् [॥] ५ [॥][1]

3—4. "Vîrasena, famous by the family-name Kautsa Śâba,[2] who is acquainted with grammar, polities,[3] logic and the *(ways of the)* world,[4] a poet *(and)* an inhabitant of Pâtaliputra,[5] who erves that saint-like supreme king of kings *(Chandragupta* II) the performer of unthinkable, splendid deeds, as hereditary minister, being employed as the *(official)* charged with peace and war,"

5. "Came hither *(to Udayagiri)* together with the king himself who was desirous of conquering the whole earth, *(and)* through devotion towards divine Śambhu, caused this cave to be made."

Here it is clearly stated that Chandragupta's minister of foreign affairs was an inhabitant of Pâṭaliputra. The natural inference is that the town was the capital of the empire. This statement must, of course, be used to determine the situation of the town of Kusumapura, where Samudragupta "took his pleasure" according to verse 7 of Harisheṇa's Praśasti,[6] and it is thus highly probable that Pâṭaliputra-Kusumapura was also the capital of the second Gupta Mahârâjâdhirâja. Under these circumstances I hold with Mr. V. A. Smith, *Coinage of the Gupta Dynasty* p. 56, that Pâṭaliputra was from the beginning

---

[1] See Fleet, *op. cit.*, p. 35. The bracketed syllables and signs are my restorations. It is possible to write in the first line also ॰रचिन्त्योद्गतकर्म्मणः । Mr. Fleet's restoration in the second line व्यापृतसन्धिविग्रहः introduces a metrical mistake. That, given above, is Professor Jacobi's.

[2] Sanskrit grammar forbids us to take with Mr Fleet *Vîrasena* as a family-name. The family-name is *Kautsa Śâba*, which latter may be a subdivision of the *Kautsa gotra*, or the name of the *laukika gotra*.

[3] I take *artha* in the sense of *arthaśâstra*, i. e. *râjanîti*.

[4] *Loka* has, I think, the same meaning as *vârttâ*, Kâmandi Nîtisâra II. 3, and *vârttârambhâḥ*, Manu VII. 43.

[5] The formation of the word *Pâṭaliputraka* is taught, Pâṇini IV. 2. 123.

[6] Fleet, *op. cit.*, p. 6.

the residence of the independent Guptas.[1] Now, if the Lichchhavi father-in-law of Chandragupta I governed Eastern India from Paṭnâ, and if Chandragupta had the same capital, it may be inferred that he gained the throne through his marriage, be it peaceably, his queen Kumâradevi having no brothers or near male relatives entitled to the succession, or by force, the rightful heir being removed or passed over in his favour.

In conclusion, I will add my explanation of the circumstance that the Gupta era is also called *Valabhisaṁvat*. The reason is, I believe, not the fact that the kings of Valabhî used it, but the legend, current in Gujarât, according to which the destruction of Valabhî took place in Vikrama-Saṁvat 376, the epoch of the Gupta era. All the known inscriptions, containing the expression *Valabhisaṁvat* have been incised at a time, when Valabhi no longer existed and its kings had become mythical. The earliest bear the date 850, which corresponds approximatively to A. D. 1168 or 1169.[2] The legend of the destruction of Valabhî is narrated at length by Merutuṅga (A. D. 1306) in the Prabandhachintâmaṇi, p. 275 ff. (Bombay edition), where, p. 279, a Prakrit verse is quoted, which runs as follows:—

पणसयरी वासाइं तिमि सयाइं अइक्कमेऊण ।
विक्कमकालाओ तओ वलहीभङ्गो समुप्पन्नो ॥[3]

[1] The possible objection, pointed out by Mr. Fleet, that no inscriptions of the first Guptas have been found in Eastern India, has in my opinion no great weight, because no excavations have been made at Paṭnâ. There are other dynasties in India, such as the Western Kshatrapas, whose inscriptions have only been found in outlying provinces, not in the neighbourhood of their capitals. The capital of Chashtana and his successors was Ujjain. But, the four known Kshatrapa inscriptions come from Kâṭhiâvâḍ, where also the greater number of the Kshatrapa coins has been found.

[2] See *ante*, Vol. III, p. 1, and No. 86 in the list of inscriptions attached to the Bhâunagar Prâchîn Sodh Saṁgraha, which contains a Junâgaḍh inscription of the same year.

[3] The spelling has been slightly altered according to I. O. L. Sanskr. MSS. Bühler, Nos. 296 and 297. Both these MSS. offer the reading **पणसयरी वाससयं**, which Pandit Râmchandra's MS. A also has. An English abstract of Merutunga's story is found in Mr. K. Forbes' *Ras Mala*, p. 12 f., 2nd edition.

"When 375 years had passed since the time of Vikrama, then the destruction of Valabhi took place."

The story of Valabhi's fall and the date are repeated by many Jaina writers of later times. Both are much older than Merutuṅga and may possibly go back to the tenth century. For Bêrûni, *Indica* Vol. I, p. 192 f., gives an only slightly differing version of Merutuṅga's narrative. He, too, states that Balab, who takes the place of Śilâditya in the Gujarâtî story, perished together with his town and people in consequence of his oppression of the goldmaker Raṅka, who bribed a foreign enemy, according to Bêrûnî the king of Al-mansûra, to avenge his wrongs. And according to Bêrûnî it was this king Balab who established the era, identical with the Gupta-kâla. Under these circumstances I take *Valabhisaṁvat* to mean *Valabhîbhaṅgasaṁvat*, the era of the destruction of Valabhi, and I believe that the Gupta era, like the Mâlava and Śaka eras, changed its name only, because the historical events through which it was originated and later introduced into Kâṭhiâvâḍ, were completely forgotten, and myths did duty for history.

Indian Inscriptions to be Read from Below.

By

G. Bühler.

Since the time when Dr. E. Hultzsch succeeded in deciphering the Pallava inscription on the Amarâvati Pillar and proved the existence of Indian inscriptions which have to be read from below. Mr J. F. Fleet has brought to light another case where the stonemason for some reason or other has begun his work at the lower end of a *stele*, and has made the lines run upwards. Mr. Fleet's remarks on the Mahâkûṭa Pillar inscription and the facsimile. *Indian Antiquary*, Vol. xix, p. 7 ff., show that the first line of this document is the lowest and that all the others wind upwards in a spiral line all around the stone. Both the Amarâvati and the Mahâkûṭa inscriptions are in Sanskrit, and their dates fall (that of the former is merely conjectural) in the fifth or sixth century A. D. and in the beginning of the seventh. An examination of some older, partly unpublished, documents enables me to prove that the stonemasons occasionally have committed the same freak in much earlier times.

Sir A. Cunningham's Mathurâ inscription No. 7. *Archaeological Survey Reports*, Vol. iii, Plate xiii stands as follows:

L. 1. सर्त्तवाहिनिये धर्म्मसोमाये दानं ॥ नमो अरहन्तन [॥*]

L. 2. सिद्ध । सवं २०[–*]२ ग्रि १ दि -- स्य पूर्ब्वये वाचकस्य अर्य्यमाग्नि-
दिनस्य नि[र्वर्तना*][1]

[1] The last letter is really णा, see the facsimile in the *Epigraphia Indica*, Vol i, p. 395.

The word *siddha*, which invariably stands at the beginning of inscriptions, and the arrangement of the matter in the now numerous Jaina Votive Inscriptions leave no doubt that the second line is really the first.

Again, Sir A. CUNNINGHAM's Sânchi inscription, Stûpa I. No. 34, *Bhilsa Topes*, Plate XVI. stands according to an impression by Dr. A. FUHRER, as follows: —

L. 1. नं [॥*]

L. 2. वेजजस गामस दा

Here, the last syllable alone has been placed in the upper line, probably because the rail was too short and the writing had been begun too low down. More curious is another unpublished inscription from the same Stûpa, an impression of which has been furnished likewise by Dr. A. FUHRER. In my article on the Sânchi Votive Inscriptions, which will appear in the second volume of the *Epigraphia Indica*, it bears the No. 93. Its letters are placed thus: —

L. 1. नं [॥*]

L. 2. णिपदियस दा

L. 3. इसिकस रोहा

In this case it is difficult to imagine a good and sufficient reason for the change of the usual order of the lines. For, the mason must have seen at once that the rail was too short to carry the thirteen letters in one line The cause of his proceeding was probably nothing but sheer carelessness.

The fourth case, which I have to mention, occurs in the inscription, incised in the newly discovered Nâdsur Cave No 7. Dr. E. HULTZSCH reads it, *Archaeological Survey of Western India*, No. 12, p. 6, as follows: —

L. 1. गनकपुतेन कत-

L. 2. कादतेन सव**

and translates "By Gaṇaka's son Kṛittikâdatta, all . . . ."

According to an excellent photograph of an impression, sent to me by Dr. Burgess, the first letter of the second line is not का, but either तो or more probably गो, and the fifth letter of the same line is not स but सि. With these changes we obtain: —

L. 1. गनकपुतेन कत

L. 2. गोद्तेन सिव

or, reading the document from below:

गोद्तेन सिव (२) गनकपुतेन कत [॥*]

This is in Sanskrit:

गोदत्तेन शिवगणकपुत्रेण कृतम [॥*]

and in English: "Made by Godatta, the son of Sivagaṇaka".

The name *Godatta* probably means "given by Go i. e. the goddess of speech", compare *Godâsa* and *Gopâlita*. The name *Śivagaṇa* is well known.

I may add that in my opinion the second Nâdsur inscription (*op. cit.*, p. 7) has also to be read from below. But, I defer giving my version, because my photographs are not distinct enough to allow of a certain reading.

ʾAl-mušaǵǵar.

Von

Max Grünert.

1. Was die arabischen Originallexica und die davon abhängigen europäischen Wörterbücher des Altarabischen über مشجر sagen, bezieht sich auf jene Bedeutung, welche ‚hauptsächlich von den verschlungenen Pflanzenarabesken zu verstehen ist, die in Werken morgenländischer Baukunst, Malerei und Weberei als Hauptverzierung erscheinen‘;[1] man sagte z. B. ديباج مُشَجَّر ‚Brokat mit Baum- oder Pflanzenarabesken‘,[2] wie wir etwa von ‚geblümten‘ Stoffen sprechen.

Aber weder in den erwähnten Wörterbüchern noch in den mir zugänglichen rhetorischen Schriften der Araber und den anderweitigen, einschlägigen Werken habe ich auch nur die geringste Notiz gefunden, welche über المُشَجَّر als Terminus technicus einer speciellen Nebendisciplin der arabischen Lexicographie Aufschluss geben würde.[3] Und doch haben schon alte Meister der arabischen Sprach-

[1] Fleischer, *Kleinere Schriften* II, 571 f.

[2] Der Verfasser des *Tāǵ al-ʿarūs* sagt: دیباج مشجر منقوش بهيئة الشجر. unter مشجر erwähnt er das interessante تحريف : المشجر من التصاوير ما كان على صيغة الشجر und على صنعة الشجر

[3] Die persische Rhetorik verzeichnet ein Kunststück مشجر, nach welchem ein den Baumstamm entlang geschriebenes Distichon an der Stelle der Astansätze in die Baumäste hinein weiter gelesen werden kann und eine stete Abwechslung des Sinnes ergibt; s. Rückert, *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*, neu herausgegeben von W. Pertsch (Gotha 1874) S. 154 f. — Auch im Arabischen ist es Titel verschiedener Phantasie-Schriften, welche ihre Zeichen in Form von

wissenschaft dieser Disciplin eingehende Studien und eifrige Behandlung gewidmet: ich meine ٱلْمُشَجَّر als Terminus technicus einer speciellen Behandlungsweise der Homonymik, welche Behandlungsweise, wie es scheint, die älteste Vorstufe für die spätere, der eigenthümlichen Form des مشجّر entkleidete Disciplin des إشْتِراك (Homonymik) gewesen ist.

2. Die Idee nun, welche dem مشجّر zu Grunde liegt, beruht auf dem schönen Vergleiche von Wort und Baum: wie aus dem Baumstamme sich Aeste und Zweige herausentwickeln, so verzweigen sich aus der Bedeutung eines Stammwortes (Homonymum) ästegleich immer neue Bedeutungen. Demgemäss wird die ursprünglichste, allgemeinste und bekannteste Bedeutung (das أَصْل) eines Homonymum als شَجَرَةٌ ‚Baum' bezeichnet, die anderen diesem Homonymum eigenen Bedeutungen aber als فُروعٌ (Sg. فَرْعٌ) ‚Aeste, Zweige'.

So ist z. B. die gewöhnlichste Bedeutung des Homonymum عَيْنٌ ‚Auge' gleichsam ein شَجَرَةٌ, die übrigen Bedeutungen aber, wie ‚Sonne, Bargeld, Quelle, Regen, Wage, Vornehmer, Substanz, Goldstück u. s. w.' sind فُروعٌ, jede einzelne ein فَرْعٌ.

Dies ist ein Merkmal des مشجّر, das andere Merkmal besteht darin, dass diese ‚Bedeutungs-Verästelung' dadurch immer grössere Dimensionen annimmt, dass auch das Wort, welches als Erklärung des شجرة oder des فرع dient (also immer der Prädicatsbegriff), selbst wieder zum Ausgangspunkte einer Bedeutungs-Verzweigung gemacht wird; z. B.

(شجرة) العَيْنُ عَيْنُ الوَجْهِ والوجهُ القَصْدُ والقصدُ الكَسْرُ والكسرُ جانِبُ الجِبآءِ u. s. w. oder: (فَرْعٌ) والعَيْنُ عَيْنُ الشَّمْسِ والشَّمسُ شِماسُ الخَيْلِ والخيلُ الوَهْمُ والوهمُ الجَمَلُ الكبيرُ u. s. w.

Mit Rücksicht auf dasselbe Bild führen daher solche Schriften, in welchen die Disciplin des مشجّر behandelt wird, den Namen شجر الدُّرّ ‚Perlen-Bäume (Korallen-Bäume)'.

Wir können also ٱلْمُشَجَّر als terminus technicus einer speciellen

---

Bäumen mit Aesten verschiedener Anzahl und Stellung bilden; vgl. W. PERTSCH, *Verzeichniss der arab. Handschriften zu Gotha* III 34, Nr 1373.

Behandlungsweise der Homonymik mit dem Worte ‚Wortsinn-Verästelung (Bedeutungs-Stammbaum)ʻ übersetzen.

3. Bekanntlich verdanken wir dem Sammeleifer des grossen und gelehrten Compilators Sujûṭî gar manches kürzere oder längere Excerpt aus vielleicht für immer verlorenen werthvollen Schriften der alten arabischen Philologen; auch für die Kenntnis des مشجّر haben wir, wie es scheint, als einzige Quelle Sujûṭî's *Muzhir* (Sm.) anzusehen.[1] Kein Geringerer, als der alte Lexicologe Abû Ṭajjib († 350 H.)[2] ist es, welcher ein sogenanntes شجر الدّرّ verfasste, aus welchem Sujûṭî in seinem *Muzhir* ein längeres Excerpt gibt: es heisst daselbst: Sm. I, 219, 5 ff.: ألّف فى هذا النّوع جماعةٌ من أئمّة اللّغة كتُبًا سمّوها شَجر الدّرّ منها شجر الدّرّ لأبى الطّيّب اللّغوىّ' قال أبو الطّيّب فى كتابه المذكور هذا كتاب مداخلة الكلام للمعانى المختلفة' سمّيناه كتاب شجر الدّرّ لأنّا ترجمنا كلّ باب منه بشجرةٍ وجعلنا لها فُروعا' فكلّ شجرةٍ مائة كلمة أصلُها كلمةٌ واحدةٌ وكلّ فرْع عشر كلمات إلّا شجرة ختمنا بها الكتاب عدد كلماتها خمسمائة كلمة أصلها كلمة واحدة. وانّما سمّينا الباب شجرة لاشتجار بعض كلماته ببعض أى تداخُله وكلّ شىء تداخل بعضه فى بعض فقد تُشاجَرَ" d. i. ‚Ueber diese Kategorie hat eine grosse Anzahl von Meistern

[1] Edit. Bûlâḳ (1282) I, 219, 5—222, 7; es bildet das 31 نوْع mit der Ueberschrift: معرفة المشجّر. Ta'âlibî († 429) hat in seinem *Sirr al-'arabîjah* (2 Theil des فقه اللّغة. Cairo. Lithogr. 1284) 182, 12—183, 4 ein فصل mit der Ueberschrift: فى وقوع اسم واحد على أشياء مختلفة, worin er einige Homonyma, aber ohne den Charakter des مشجّر, behandelt: Ṯa'âlibî hat bekanntlich für seine hier behandelten سنَن العَرَب den alten Lexicologen Ibn Fâris († 394 H.) stark excerpirt, in dessen فقه اللّغة wohl ein ausführliches Capitel über dieses Thema zu finden war. Es ist bemerkenswerth, dass sowohl in Ta'âlibi's *Sirr* wie in Sujûṭî's *Muzhir* das Capitel إبْدال unmittelbar hinter den in Rede stehenden Themen folgt, was das Abhängigkeits-Verhältnis Sujûṭî's klarlegt; aber weder Ṯa'âlibî noch Ibn Fâris erwähnen den Ausdruck مشجّر, ja nicht einmal den Terminus technicus اشتراك

[2] In Sujûṭi's *Muzhir* öfter citirt, z. B. I, 88, 181; II, 198, 222, 223; vgl Flügel, *Die grammat. Schulen der Araber* 12, 41; Abû Ṭajjib's alte Schrift مراتب النّحويّين hat bekanntlich Sujûṭi in seinen أخبار النّحويّين benützt, welch letz-

der arabischen Sprachwissenschaft Bücher abgefasst, die sie شجر الدّرّ nannten: dazu gehört (z. B.) das شجر الدّرّ von dem Lexicologen Abû Ṭajjib.

Abû Ṭajjib sagt in seinem (eben) erwähnten Buche: ‚Dies ist das Buch der Verästelung der Wörter in die verschiedenartigsten Bedeutungen: wir haben dasselbe das Buch شجر الدّرّ genannt, weil wir jeden Abschnitt davon mit einem شجرة (Baum) einleiteten (bezeichneten)[1] und diesem (Baume) فروع (Aeste und Zweige) beifügten. Jedes شجرة nun enthält 100 Wörter, deren Grundwort ein einziges Wort ist und jedes فرع 10 Wörter: nur das شجرة, das am Ende des Buches steht (das letzte شجرة), hat 500 Wörter, deren Grundwort (Anfangswort) ein einziges Wort ist: und nur deswegen haben wir einen (Buch-)Abschnitt شجرة genannt, weil ein Wort in das andere sich (astartig) verschlingt,[2] d. h. in dasselbe sich einnistet; jedes Ding aber, von dem ein Theil in den anderen sich einzwängt, das verästelt sich.‘

4. Mit den Worten: فهذا الوجه الّذى ذهبنا اليه schliesst Sujûṭî das vollständige Excerpt über das Homonym عَيْن[3] aus Abû Ṭajjib's Schrift an, das nach seiner Eintheilung in ein شجرة und acht فروع 180 Vocabeln enthält.

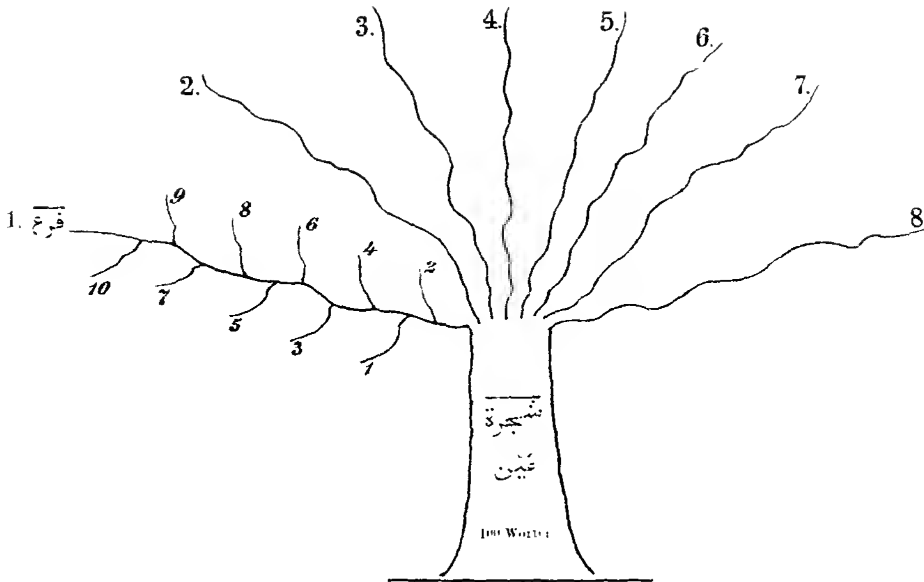
Folgende Zeichnung mag die Grundidee des مشجّر veranschaulichen:

teres Werk (in seiner mittleren Redaction) in der Wiener Handschrift die Grundlage zu Flügel's vorher erwähnten Arbeit bildete.

[1] Daher erscheint die Aussprache المشجر als المُشَجَّر zweifellos richtig; المشجّر ist ein in viele شجرة eingetheiltes Ganze; so heisst auch der Titel von Zamaḫšari's bekanntem grammatischen Werke المُفَصَّل, weil es ein in viele فَصْل eingetheiltes Ganze ist.

[2] Vgl. *Tâǵ al-ʿarûs:* وانّما سمّى الشَّجر شجرا لدُخول بعض أغصانه فى بعض.

[3] Ueber عَيْن als مُشْتَرَك Ausführliches bei Sm. I, 177 ff (seltsamer Weise ohne Zurückbeziehung auf المشجّر; daselbst viele interessante literargeschichtliche Notizen; auch *Tâǵ ʾal-ʿarûs* bringt s. v. عين manches Wichtige über diesen lexicalischen Artikel, wie überhaupt eine Sammlung aller diesbezüglichen Details eine schöne lexicalische Skizze abgeben möchte.



5. Ein solches, شجر الدّرّ genanntes Werk muss ein überaus reichhaltiges lexicalisches Material enthalten haben: Sm. heisst es am Ende des Excerptes: هذا آخر هذا المثال· وفى الكُتب المؤلّفة فى هذا النّوع أمثلة كثيرة من ذلك. Aus Ṯa'âlibî's *Sirr*, 182 f., sowie aus Sujûṭî's Tractat über المشتّرك, Sm. I, 177 ff. lernen wir eine ganze Reihe solcher Homonymen kennen: dazu gehören neben عَيْنٌ z. B. مَرَض، عَدّل، مَوْلى، حَميم، خال u. s. w.[1]

6. Als Terminus technicus der Lexicographie hat المشجّر sein Analogon in dem Kunstausdrucke der Traditions-Wissenschaft: المُسَلْسَل ‚ununterbrochene (Tradition)':[2] Sm. I, 222. 7 in einer لطيفة : هذا النّوع يناظِره من عِلْم الحَديث نوع المُسَلْسَل.

7. Wie erwähnt, ist das شجر الدّرّ des Abû Ṭajjib sehr alt und darum allein schon Sujûṭî's Excerpt sehr werthvoll. Doch auch

[1] Die rhetorische Figur الاسْتخْدام hat gewisse Berührungspunkte mit der Homonymik gemein: vgl. Mehren, *Rhetorik der Araber* 107, 177 f.

[2] Vgl. Risch, *Comm. des Izz-ed-dîn* . . ع f. u. 10.

rücksichtlich des Inhalts und des, öfters mit kleinen Excursen untermischten, lexicalischen Styls verdient dieses Excerpt unsere volle Beachtung; Manches erscheint hier, was bei Ǵauharî fehlt, sehr viele Worterklärungen aber sind genauer und bestimmter gefasst.

Ich glaube daher keinen Fehlgriff zu thun, wenn ich die 73 Zeilen des Bûlâḳer Textes hier in philologisch treuer Reproduction wiedergebe, vielleicht um so weniger, als die Bûlâḳer Edition, die eine Neubearbeitung schon längst verdient hätte, voller Fehler und typographischer Ungenauigkeiten ist, bei lexicalischen Dingen aber eine Akribie unerlässlich erscheint.

Dem Texte ist ein Wort-Index angefügt: die Zahlen hinter den Wörtern beziehen sich auf die Zeilen des Textes.

شَجَرَةٌ[a] العَيْنُ عَيْنُ الوَجْهِ والوجهُ القَصْدُ والقصدُ الكَسْرُ والكسرُ جانِبُ الخِبَآءِ والخبآءُ مصدر خابَأْتُ الرّجلَ إذا خَبَأْتَ له خَبْأً وخَبَأَ لك مثلَه والخَبْءُ السَّحابُ من قوله تعالى[1] يُخْرِجُ ٱلْخَبْءَ فِى ٱلسَّمٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ والسّحابُ اسمُ عِمامةٍ كانت للنّبىّ صلّى اللّهُ عليه وعلى آله وسلّمَ والنّبىُّ التَّلُّ العالى والتّلُّ مصدر التَّليل وهو المَصْروع على وجهه والتّليل صَفْحُ العُنُق والعنقُ الرِّجْلُ من الجَراد[2] والرّجلُ العَهْدُ[3] والعهدُ المَطَرُ المُعاوِدُ والمعاوِدُ المَريضُ الّذى يَعودُك فى مَرَضِك وتَعودُه فى مرضه والمريضُ الشّاكُّ وفى التّنزيل[4] فى قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أى شَكٌّ والشّاكُّ الطّاعِنُ يقال شَكَّه إذا طَعَنَه والطّاعنُ الدّاخِلُ فى السِّنِّ والسِّنُّ قَرْنٌ من كَلٍإ أى قِطْعَةٌ والقرنُ الأُمّةُ من النّاس والأُمّةُ الحِينُ من الدَّهر والحينُ حَلَبُ النّاقة من الوَقْت إلى الوقت والحلبُ مآءُ السّمآءِ والسّمآءُ سَقْفُ البَيْت والبيتُ زَوْجُ الرّجل والزّوجُ النَّمَط من فُرُش الدّيباج والفرشُ أَفْتآءُ الإبل من قوله تعالى[5] حَمُولَةً وَفَرْشًا والإبلُ قال المفسّرون فى قوله تعالى[6] أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ قالوا الغَيْم والغيمُ الصَّدَى من العَطَش والصّدى ما تَحْتَوى عليه الهامةُ من الدّماغ والهامةُ جمعُ هائِم وهو العَطْشانُ والهائمُ السّائحُ فى الأرض والسّائحُ الصّائِمُ وبه فُسِّرَ ٱلسَّائِحُونَ[7] والصّائمُ القائِمُ والقائمُ صَوْمَعَةٌ

---

[a] Sm. I. 219, 12. — [1] Sûre 27, 25. — [2] Vgl. Mutanabbî 141, 19 — [3] Text falsch الفهد (mit ف) — [4] Sûre 8, 51 — [5] Sûre 6, 143. — [6] Sûre 88, 17 — [7] Sûre 9, 113

الرّاهِب والرّاهبُ المتخوِّفُ[b] والمتخوِّفُ الّذى يقتطِع مالَ غيره فينتقِصَه[1] ومنه قوله تعالى[2] أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ والمالُ الرّجلُ ذو الغِنَى والثّـراء والثّراء كثرةُ الأَهْل والأهلُ الخَلِيقُ يقال فلانٌ أَهلٌ لكذا أى خَلِيقٌ به والخليقُ المَخْلوقُ أى المقدّر والمخلوقُ الكلامُ الزورُ والزورُ القُوّةُ والقوّةُ الطّاقةُ من طاقات الحَبْل والطّاقةُ المَقْدُرةُ والمقدرةُ اليَسارُ واليسارُ خِلافُ اليَمين واليمينُ الأَلِيّةُ والأليّةُ التّقْصيرُ والتّقصيرُ خِلافُ الحَلْق والحلقُ الذّبْحُ والذّبحُ الشّقُّ والشّقُّ شِدّةُ الأمر على الإنسان والشّدّةُ الجَلَدُ والجلدُ الحَزْمُ من الأرض والحزمُ شِدّةُ[3] حِـزام الفَرَس والحزامُ مصدرُ تحازَمَ الرّجلانِ إذا تَباريا أَيُّهما أَحْزَمُ للخَيْل أى أحْذَقُ بحَزْمها والأحزمُ الأَحْكَمُ فى الأُمور والأحكمُ الأَمْنَعُ والأمنعُ الجانِبُ المَنيعُ والمنيعُ الشّىء المَمْنوعُ ممّن طَلَبَه والطّلَبُ القَوْمُ الطّالِبونَ والقومُ الرّجلُ القائِمُ والقائمُ المُصَلّى والمصلّى من الخَيْل الّذى يجىء بعد السّابِق فى الجَرْى والجرىُ الإفاضةُ فى الأَخْبار والإفاضةُ الانْكِفاءُ والانكفاءُ انْكِبابُ الإناء والانكبابُ دُنُوّ الصّدْر مـن الأرض والصّدرُ الرَّئِيسُ والرّئيسُ المُصابُ فى رَأْسه بسَهْم والسّهمُ القِسْطُ من الشّىء والقسطُ العَدْلُ والعدلُ المَيْلُ والميلُ الحُبُّ والحبُّ آنِيَةٌ من الجَرّ والجَرُّ[4] سَفْحُ الجَبَل والسّفحُ الصَّبُّ والصّبُّ الدّنِفُ من عِشْقٍ به والدّنفُ العِلّةُ والعلّةُ السَّبَبُ والسّببُ الحَبْلُ والحبلُ صَيْدُ العُصْفور بالحِبالة والعصفورُ غُرّةٌ دَقيقةٌ فى جَبين الفَرَس والغرّةُ أوّلُ ليلةٍ يُرَى فيها الهِلالُ والهلالُ الرَّحَى المَثْلومةُ والرّحَى سيّد القبيلة والقبيلةُ واحد شُؤون الرّأس والشّؤونُ الأَحوالُ والأحوالُ جمعُ حالةٍ والحالةُ الكارةُ والكارةُ جمعُ كائِرٍ وهو الّذى يكوّر عِمامتَه على رأسه والرّأْسُ فارِس[5] القوم والفارسُ الكاسِرُ فَرْسَه[6] السَّبُعُ والكاسرُ العُقابُ والعقابُ رايَةُ الجَيْش والجيشُ جَيَشانُ النّفْس والنّفسُ مِلْء كفٍّ[7] من دِباغ والكـفّ جِياطةُ كُفّةِ الثّوْب والثوبُ نَفْسُ الإنسان والإنسانُ النّاسُ كُلُّهم قال الرّاجز

* وعصْبَةٍ نبيّهم من عَدْنـــان *
* بها هدى اللّه جميع الإنسان *

فَرْعٍ والعَيْنُ عَيْنُ الشّمْس والشّمسُ شِماسُ الخَيْل والخيلُ الوَهْمُ والوهمُ الجَمَلُ الكبيرُ والجملُ دابّة من دوابّ البَحْر والبحرُ الماءُ المِلْحُ والملحُ الحُرْمةُ

[b] Sm. I. 220, 1 — [1] So der Text; besser: فيتنقّصه. — [2] Sûre 16, 49. — [3] Als اسم النّوْع = شَدّ — [4] Nach القرّاء aber ist جَرّ nur ein تصحيف für جُرّ: s. den Raǵaz-Vers in Bistânî's *Muḥîṭ* s. v — [5] Sonst سيّد. — [6] Besser: فَرِيسَه — [7] Besser الكفّ (mit الْ) wie später.

والحرمــة ما كان للإنسان حَرامًا على غيره وحَرامُ حَىٌّ من العَرَب والحىُّ ضِــدُّ المَيِّت٬

فَرْع والعَيْنَن النَّقْدُ والنَّقدُ ضَرْبُك أُذُنَ الرَّجل أو أَنْفَه بإصْبَعــك والأذنُ الرَّجلُ القابِلُ لما يَسْمَعُ[1] والقابِلُ[c] الّذى يأخذ الدَّلْوَ من الماتِحِ والدّلو السَّيْرُ الرَّفيقُ والرّفيقُ الصّاحِبُ والصّاحبُ سَيْفٌ والسّيفُ مصدرُ ساف مالُـــه إذا أَوْدَى وأَوْدَى[2] الرّجلُ إذا خَرَجَ من إِحْليله الوَدِىُّ والودىُّ الفَسيلُ٬

فَرْع والعَيْنَن موضعُ انْفِجار الماء والانفجارُ انْشِقاقُ عَمود الصُّبْحِ والصّبحُ جمعُ أَصْبَحِ وهو لَوْنٌ من أَلْوان الأَسْوَد واللّونُ الضَّرْبُ والضّربُ الرّجلُ المَهْـــزولُ والمهزولُ الفقيرُ والفقيرُ المكسورُ فِقَرِ الظَّهْرِ والفقرُ البَوادِرُ والبوادرُ أُنوفُ الجِبال والأُنوفُ الأَوائِلُ من كلّ شىء والواحدُ أُنُف بضمّ الهمزة وفى النّون الضَّـــمّ والسُّكون٬

فَرْع والعَيْنَن عَيْنُ الميزان والميزان بُرْج فى السَّماء والسَّماء أَعْلَى مَتْن الفَرَس والمتنُ الصُّلْبُ من الأَرْض والارضُ قَوائِم الدّابّة[3] والقوائمُ جمعُ قائمة وهى السّارِيَةُ والسّارِيَةُ المُزْنَةُ تَنْشأُ لَيْلا واللّيلُ فَرْخ الكَرَوان والفرخُ ما اشتملت عليه قَبائِلُ الرّأْس من الدِّماغ والقبائلُ من العَرَب دون الأَحْياء٬

فَرْع والعَيْنَن مَطَرٌ لا يُقْلِعُ أيّاما ومَطَرٌ حَىٌّ من أَحْياء العَرَب والأحياء جمعُ حياء النّاقة والحياءُ الاسْتِحْياء والاستحياءُ الاسْتِبْقاءُ والاستبقاءُ الْتِماسُ النَّظْرَة والالتماسُ الجِماعُ والجماعُ ضِدُّ الفِراق والفراقُ جمعُ فَرْقٍ وهو ظَرْفٌ يَسَعُ سِتّينَ رَطْلاً والفرقُ جمعُ فارِقٍ والفارقُ من النّوق والأُتُن الّتى تذهب على وجهها عند الوِلادة فلا يُدْرَى أين تُنْتَجُ٬

فَرْع والعَيْنَن رَئِيسُ القوم والرّئيسُ المصابُ فى رَأْسه بعَصا أو غيرهـــا والرّأْسُ زَعيمُ القبيلة أى سيّدُها والزّعيمُ الضّبيرُ أى الكَفيلُ والضّبيرُ السَّحابُ الأَبْيَضُ المُتَراكِمُ أَعْناقا فى الهواء والأعناقُ جمعُ عُنُق والعنقُ الرِّجْلُ من الجَراد والجرادُ العَهْدُ[4] والعهدُ المَطَرُ الأَوّلُ فى السّنة والأوّلُ يَوْمُ الأَحَدِ فى لُغَة أهل الجاهليّة· رَوَى أبو بَكْر بن دُرَيْد عن أبى حاتم عن الأصمعىّ وأبى عُبَيْدَة وأبى

[1] Sonst لما يقال له. — [c] Sm. I, 221, 1. — [2] Ist لُغَة قليلة für وَدَّى. — [3] Eigentlich doch أَسْفَلُ قَوائِمِ الدّابّة. — [4] Text falsch الفهد (mit ف) wie oben.

زَيْد كلّهم قالوا حدّثنا يونُس بن حَبيبٍ عن أبى عَمْرٍو قال كانت العربُ فى الجاهليّة تسمّى[1] الأَحَدَ الأَوّلَ والٱلِاثْنَيْنِ الأَهْوَن وبعضُهم يقول الأَهْوَد[2] والثَّلاثآء جُبارًا والأَرْبِعآء دُبارًا والخَمِيسَ مُؤْنسًا والجُمْعَةَ العَروبةَ وبعضُهم يقول عَروبة[3] فلا يعرّفها والسَّبْت شِيَارًا"

فَرْع والعَيْنَ نَفْسُ الشَىءِ والنّفسُ مِلْءُ الكَفّ من دِباغ والكَفُّ الذَّبُّ والذّبّ الثَّوْرُ الوَحْشىّ والثَّورُ قُشورُ القَصَب تَعْلو على وجه المآء والقصبُ رِهانُ الخَيْل والرّهانُ المُراهَنَةُ من الرّهون والمراهنةُ المُقاوَمَةُ فلانٌ يراهن فلانا أى يقاومه والمقاومةُ مع الرّجل أن تذكرَ قَوْمَك ويذكرَ قومَه فتتفاخرا بذلك والقومُ القِيَامُ"[4]

فَرْع والعَيْنَ الذَّهَبُ والذّهبُ زَوالُ العَقْل والعقلُ الشّدّ والشّدّ الإحْكامُ والإحكامُ الكَفّ والمَنْعُ والكفّ قَدَمُ الطّائر والقدمُ الثُّبوت والثّبوتُ جمعُ ثَبْت من الرِّجال وهو الشُّجاعُ والشّجاعُ الحَيّةُ والحيّةُ شجاعُ القبيلة يقال فلانٌ حيّةٌ ذَكَرٌ إذا كان شُجاعًا جَرِيًّا قال الشاعر

* وإن رأيت بوادٍ حيّةً ذَكَرًا *
* فٱذهب ودَعْنى أمارس حيّةَ الوادى *

Index.

[1] S. Bistânî's *Muḥîṭ* s. v. دبر und عرب [2] Und أَوْهَد. — [3] Sm. ii, 86, 7
[4] Sm. i, 222, 1.

صائم	15			خَبَّأ	2	جَرْى	26
		سَبَب	31	خابَأ	2	جَلَد	22
ضَرْب	49	سَحاب	3	خِبَاء	2	جِماع	59
		سارِيَة	55	خَبْء	3	جَمَل	41
طاعِن	8	سَفْح	30	خليق	18	جَيْش	36
طَلَب	25	سَماء	52 10	مَخْلوق	19		
طاقة	20	سِنّ	8	متخوِّف	16	حُبّ	29
		سَهْم	28	خَيْل	40	حَبْل	31
عَدْل	29	سائح	15			حِبالة	31
عَروبة	69	ساف	46	زُبار	69	حَرام	42
عُصْفور	31	سَيْف	46	دَلْو	45	حُرْمة	42
عُقاب	35			دَنَف	30	تَحازَمَ	23
عَقْل	76	شُؤون	33			أَحْزَمُ	24
عِلّة	30	شُجاع	78	ذَبّ	72	حَزْم	22
عُنُق	64 5	شَدّ	76	ذَبْح	21	حِزام	23
أَعْناق	64	شِدّة	22	ذَهَب	76	أَحْكَمُ	24
عَهْد	65 6	شَقّ	21			إحْكام	77
مُعاوِد	6	شَكّ	8	رَأْس	63 35	حَلَب	10
عَيْن	44. 40. 1. 57. 53. 48 76 71. 62.	شاكّ	8	رَئِيس	62 28	حَلْق	21
		شَمْس	40	رِجْل	6	حالة	34
		شِيَار	70	رَحًى	33	أَحْوال	33
غُرّة	32			رَفيق	46	جَبين	9
غَيْم	13	صَبّ	30	راهِب	16	حَيّ	42
		صُبْح	48	راهِن	73	حَيّة	78
انفجار	48	أَصْبَع	49	مُراهَنة	73	حَياء	58
فَرْخ	55	صَبِير	63	رِهان	73	أَحْياء	57
فارِس	35	صاحِب	46			استحياء	58
فَرْش	11	صَدْر	28	زَعيم	63		
فَرْق	59	صَدًى	13	زَوْج	11		
فارِق	60	مصَلّ	26	زور	19	خَبأ	2

Anzeigen.

M. Bloomfield. *The Kauśika-Sûtra of the Atharvaveda, with Extracts from the Commentaries of Dârila and Keśava.* Edited by — [Vol. xiv of the *Jour. Am. Or. Soc.*]. New-Haven 1890 [pp. lxv, 424].

The Kauśika-Sûtra, which bears also the title Saṁhitâvidhi, possesses a greater value for the correct interpretation of the Atharvaveda than any other among its Aṅgas. Hence, Sâyaṇa treats it in his commentary of the Saṁhitâ as the chief Sûtra of the fourth Veda, from which the Viniyoga of the Sûktas may be learnt, and allots to the more pretentious Vaitâna-Sûtra a secondary position. Of late, Professor Bloomfield has also shown in a series of excellent essays, which, I trust, will be continued, that it is much the safest guide for students of the Atharvaveda, and with its help he has succeeded in clearing up various dark points and in correcting some rather serious errors of other Vedists. An edition of the work was, therefore, a real desideratum. That, now offered to us, is a very good piece of work, as good as could be turned out with the available materials, which, owing to the great ignorance of all modern Atharvavedîs, are in a bad condition. Professor Bloomfield's critical method deserves all commendation. He has carefully utilised the very corrupt commentary of Dârila, the Paddhatis, the Kalpas and Pariśishṭas of the Âtharvaṇas, as well as the published literature of the Vedas. Though he does not hesitate to place, as must be done in the case of the Kauśika-Sûtra, a number of conjectures into his text, he nevertheless is very conservative and makes due allowance for the peculiarities of the language and style of the Sûtras. And most of his emenda-

tions are very plausible. In collating the MSS. Professor BLOOMFIELD has taken even more trouble than was absolutely necessary. His MS. Bh. is only a modern copy of the MS. P., which I had taken in 1871 or 1872 in order to present it to the Berlin Library. In connexion with this matter, I may add a few facts regarding the other MSS., which may prove serviceable hereafter. First, the MS. P. is that, which Professor HAUG saw at Broach (the *Brugukshetra* i. e. *Bhrigukshetra* of the colophon) in 1864, and which I acquired in 1871 from Narbherâm Dave (i. e. *Drivedin*, not *Deva*, as is stated on p. x). Further, the MS. K. has certainly been copied from the same original as P. I purchased it in Ahmadâbâd on June 29, 1880 together with 89 other MSS. of the Atharvaveda, which, if I remember rightly, had belonged to a Brahman in the Cambay State. Moreover, the MS. Bü. comes likewise from Gujarât and probably from the neighbourhood of Ahmadâbâd. Its colophon must be corrected, as follows: **लिखावि[त]मेता[तत्] त्रिकमजीतनयक्षपाराम[मेण ।] लिखावितं काशिपुरि-[री]मध्ये** । etc. *Kâśipurî* is sometimes used by the Pandits as the Sanskrit name of *Kâsindra-Pâlaḍî* near Ahmadâbâd, and it was probably there that Kirpârâm, the son of Trikamjî, had it copied. Finally, the MS. E. which is a copy either of No. 21 or 22 of my Collection of 1866/68, comes from the Dekhaṇ. I had two copies taken, one from a modern MS., belonging to Mr. LIMAYE at Ashṭe, and one from a MS., discovered in Sâtârâ or Kolhâpur. The genetic relation of MS. E to Ch, which Professor BLOOMFIELD suspects, is very probable, as large numbers of MSS. used to be imported from Benares into the Dekhaṇ.

In the notes to the text Professor BLOOMFIELD has given the greater portion of Dârila's Bhâshya, as well as extracts from the Atharva-Paddhati,[1] and in the Appendix extracts from Keśava's Paddhati. Both are indispensable, and I think, it would have been well, if the Bhâshya had been given in full. For the emendation and understanding of the Bhâshya and of the Paddhatis a knowledge of

[1] This work is the commentary on the Kauśika, of which Professor HAUG speaks in his Report of 1864. The title in Mr NARBHERAM's copy, which Prof HAUG saw, is *Saṁhitâvidhivivarana*, see my Report of 1870-1, p. 2.

Gujarâti is desirable. For, their language is full of Gujaraticisms, and many bad spellings occur, which point to faults in pronunciation, common in Gujarât. Thus Dârila's *jyeshṭhîmadhv* (Introd., p. LVI) for *madhuyashṭikâ* is an unlucky transliteration of Gujarâti *jeṭhmadh*, his *prishṭi* for *prishṭha*, (which is also common with the Jaina authors of the 14th and later centuries) has been caused by the Gujarâti *pîṭh*, a feminine, and the faulty pronunciation *shṭ* instead of *shṭh*, and his *(aja)-leṇḍikâ* renders Gujarâti *lîḍî* which is always used for goat's dung. I should not wonder, if Dârila had belonged to the ancestors of the Luṇâvâḍâ colony of Atharvavedis, because he apparently was well acquainted also with the language of Mâlvâ. Again, Keśava's *mâṇaka* occurs in the Cintra Praśasti (*Epigraphia Indica*, I. 277) and is a measure used in Southern Kâṭhiâvâḍ (Bêrûnî, *Indica* I, 166). The same author's *challanikâ* (as must be read instead of *vallanikâ*), is a bad transliteration of Gujarâti *châlaṇî* 'a sieve'. The correct Sanskrit would have been *châlanî*. Further, the word *kâjala*, used in the Daśa Kar. and Ath. Paddh., is the correct Gujarâti form for *kajjala*. If the author of the latter work says, p. 1 note 5, *mantrâ nâsti*, the blunder is due to the Gujarâti *nathî*, which is used for the singular and the plural. One hears such phrases, as well as expressions like *alaṁbhâra* (Introd., p. LVI) and *vikalpita* (*ibidem*, p. LVII), very commonly from half educated Pandits and Bhaṭṭjis. As regards the spelling, I will only point out one instance, where the pronunciation of Gujarât is clearly perceptible. The Ath. Paddh. has p. 2, note 1: —

आचारसंप्रदायविषये विस्मृतानि ब्राह्मणानि शिक्षे संप्रदायो रक्षितः।

Professor Bloomfield has very properly put a sign of exclamation after *śikshe*, but he might have confidently emended it by adding in brackets *śishyaiḥ*. *Kha* is commonly pronounced for *sha*. Further, uneducated people often use *ksha* for *khya*, and say e. g. *muksh* for *mukhya* (compare the Vedic *kśâ* for *khyâ*). They also pronounce *e* for *ai* and do not sound the Visarga. With a knowledge of Gujarâti a good many similar emendations may be made, and other peculiarities, such as the occasional omission of the case-terminations,

find their explanation, if one keeps in mind that Dârila and the other Bhaṭṭjis did not write pure Sanskrit, but the mixture of Sanskrit and Gujarâti, common among men of their class.

Professor Bloomfield's introductory remarks on the language of the Kauśika-Sûtra, its component parts and the Śâkhâs of the Atharvaveda are most valuable and interesting. The indices materially facilitate the use of the book. The warmest thanks of every Sanskritist are due to him for the great trouble he has taken in order to make his work really useful and serviceable. I trust that he will eventually give us a translation of the Kauśika-Sûtra, for which task he is better qualified than most other Sanskritists.

Vienna, July 25, 1891.

G. Bühler.

W. Caland. *Zur Syntax der Pronomina im Avesta.* Amsterdam 1891. (Aus den *Verhandlungen* der k. Akademie der Wissenschaften in Amsterdam, B. xx.)

Die vorliegende Abhandlung, die auf einer gewissenhaften Durcharbeitung der Texte beruht, ist ein neuer Beitrag zu der besonders durch die Arbeiten Hübschmann's und Jolly's ausser allen Zweifel gestellten Thatsache, dass das Avestische auch syntactisch die allernächsten Beziehungen zum Altindischen hat. Sehr hübsch ist in diesem Betreff der vom Verfasser (p. 14) geführte Beweis, dass *aēm* und *hāu*[1] genau so angewendet werden, wie *ayam* und *asāu*, ferner die zuerst, meines Wissens, von ihm bemerkte Verwendung des indischen Relativums im Sinne der persischen Iżāfet (p. 22). Für einen glücklichen Gedanken halte ich die vom Verfasser versuchte Eintheilung der verbalen Relativsätze nach ihrer Bedeutung in adjectivische und

[1] Ich stimme dem Verfasser vollkommen bei, wenn er die Form *hāo* für apokryph hält. Das indische *asāu* zerlegt sich wohl in *a* + *sā* + *u*, wobei *sā* Masculinum, oder besser gesagt Commune, ist. Als Masculinum wird es bekanntlich einmal im Rigveda gebraucht und es ist nicht nöthig darin metrische Verlängerung zu sehen, da ja indogermanische Masculina auf *ā* existiren.

selbstständige (p. 29), ein Unterschied, der bekanntlich in der englischen und französischen Interpunction auch äusserlich hervorgehoben wird. Interessant ist auch der aus dem Gebrauche der Possessiva sich ergebende Schluss, dass das Altindische sie einstmals alle verwendet habe und dass *sva* erst später alleinherrschend geworden sei (p. 53).

Nicht beizustimmen vermag ich dem Verfasser, wenn er (p. 17) gegen die allgemein angenommene Hypothese, dass das Relativum aus einem Demonstrativum hervorgegangen sei, Einwendungen erhebt. Es ist immer bedenklich solche allgemeine Behauptungen auf Grund von Untersuchungen, die ihrer Natur nach ein eng beschränktes Gebiet umfassen, aufzustellen. Uebrigens ist die Beweisführung des Verfassers, wenn ich ihn recht verstehe, nur dagegen gerichtet, dass das Relativum erst auf iranischem Boden aus dem Demonstrativum entstanden sei. In einem Falle, nämlich den concessiven Relativsätzen, soll nach dem Verfasser (p. 39) kein Beziehungsbegriff im Hauptsatze vorhanden sein; ich kann jedoch nicht finden, dass die dafür angeführten Stellen aus dem Rigveda eine solche Auffassung, die mit dem Begriffe des Relativums in Widerspruch steht, rechtfertigen. Wenn ein Ṛṣi sich an den Gott wendet mit der Anrede: ‚Welche Weisen auch immer dich gerufen haben, höre mich,' so fühlt sich der Sprecher offenbar als in einer gewissen Beziehung zu den anderen Weisen stehend, ihnen ebenbürtig oder überlegen, und das Relativum bezieht sich auf die Kategorie, zu der sich der Rufer selbst rechnet.

Die Fälle, in denen nach Justi Ausfall des Relativpronomens anzunehmen ist, sind vom Verfasser nicht erörtert worden, auch *yaḍ*, als Conjunction, hat er bei Seite gelassen; beides hätte wohl eine Besprechung verdient.

Dass das Grundwort von *khnāthaiti* mit der indischen Wurzel *knath* identisch sei (p. 26), scheint mir wegen des Nasals äusserst zweifelhaft, auch sehe ich in der Form nicht die 3. P. sing., sondern fasse mit Anderen das vorhergehende *yām* im Sinne der Iżāfet

Dass das Indische ,nur' *kaçcit* im Sinne eines Indefinitums gebrauchen könne (p. 48), ist wohl ein Versehen, da *kaçcana* und *kopi* dieselbe Bedeutung haben.

J. KIRSTE.

ABEL MECHITHAREAN, Erzbischof. *Պատմութիւն ժողովոց Հայաստանեայց եկեղեցւոյ հանդերձ կանոնագրութեամբք* (*Geschichte der Concilien der armenischen Kirche zugleich mit den Canones*). Waγaršapat (Edžmiatsin). ՌՅԻԳ = 1874. 8. ժե und 159 S.

Obschon seit der Veröffentlichung dieses Werkes mehrere Jahre verflossen sind, so glaube ich dennoch, dass eine kurze Anzeige desselben nicht überflüssig sein dürfte, da es einerseits den europäischen Gelehrten kaum bekannt geworden ist und andererseits für die Kirchengeschichte einen hohen Werth beanspruchen kann.

Das Buch umfasst in 61 Capiteln alle Concilien der armenischen Kirche von der Begründung derselben bis zum 17. Concil von Waγaršapat (Edžmiatsin) im Jahre 1866. Jedem Concil sind die von demselben angenommenen Canones beigefügt.

Wegen der Canones ist diese Publication ein Quellenwerk zu dem von mir (S. 52) angezeigten Rechtsbuche von Mechithar Gōš, weshalb es auch von dem Herausgeber W. BASTAMEAN in der Einleitung häufig citirt wird.

In Betreff des Planes des Werkes und des Verfahrens bei der Veröffentlichung der Canones spricht sich der Verfasser auf S. ժե folgendermassen aus:

Ի գլխաւորութեան պատմութեանս հետեւեցաք աղիւսակին համառօտելոյ 'ի Միքայէլ Արքեպիսկոպոսէ Սալլանթեան, զոր տպագրեալ է միով թերթիւ 'ի Մոսկուա յամի 1830. իսկ զկանոնս, է՛ զոր եդաք ըստ համառօտութեանցն 'ի Պատմութեան Հայոց Մ. Չամչեան, բաղդատութեամբ ընդ ձեռագիր կանոնագրոց գրատան Հայրապետական աթոռոյս մերոյ սուրբ Էջմիածնի, եւ է՛ որ յաւելեալ 'ի կանոնագրոց անտի զպակասորդն եւ զոչ եղեալն 'ի նմին Պատմութեան կամ առ նախանձու, կամ ոչ ունելոյ 'ի ձեռին:

FRIEDRICH MÜLLER.

Kleine Mittheilungen.

Bemerkungen über die Zendalphabete und die Zendschrift. — Ich habe schon lange in Betreff der Zendalphabete und der sogenannten Zendschrift Ansichten gehegt, welche von denen der competenten Gelehrten vielfach abweichen. Da nun Dr. J. Kirste in dieser *Zeitschrift* eine Abhandlung über diesen Gegenstand veröffentlicht hat, so erlaube ich mir, meine Bemerkungen darüber hier in Kurzem mitzutheilen. Ich stelle die beiden Zend-Alphabete folgendermassen her:

I.

[illegible]
[2] [illegible]
[illegible]
[1] [illegible]

[illegible]

[1] Ueberliefert ist hier die Reihe:
[illegible]
sie scheint aber aus dem zweiten Alphabet hieher gerathen zu sein.

[2] Ist etwa [illegible] zu lesen?

II.

Die einzelnen Buchstaben wurden von den Orthoepisten derart ausgesprochen, dass man hinter jeden derselben ein *a* setzte, also: *ka, ta, pa* u. s. w.; blos [illegible] wurde mit *u* gesprochen und die Resonanzlaute (Nasale) hatten das *a* nicht hinter, sondern vor sich, daher man *an, añ, am* sprach. Daraus erklärt es sich, dass in den Alphabeten bald [illegible], [illegible], [illegible], [illegible], bald [illegible], [illegible], [illegible], [illegible] geschrieben werden.

Auffallend ist, dass [illegible] im I. Alphabet drei Mal erscheint, nämlich erstens in Begleitung von [illegible], wohin es wahrscheinlich durch ein Versehen später gerathen ist, zweitens zusammen mit [illegible], wo es entschieden hingehört, und drittens im Vereine mit [illegible], wo das II. Alphabet an dessen Stelle [illegible] bietet. Wahrscheinlich ist an dritter Stelle, wenn man für [illegible] die Aussprache *zj* nicht gelten lassen will, dafür [illegible] zu setzen.

Auffallend ist auch die Stellung von [illegible] und [illegible] im II. Alphabet. Man möchte nach der Aussprache dieser Laute und der Classification des I. Alphabets vielmehr folgende Anordnung erwarten:

Das [illegible] beider Alphabete ist nach meiner Ansicht nichts anderes als [illegible]. Während aber [illegible] aus dem [illegible] des Pahlawi hervorgegangen ist, geht [illegible] auf das alte *y* zurück, welches der Form eines hebräischen [illegible]

ähnlich war. Man liess später [illegible] fallen, um es nicht mit [illegible] zu verwechseln.

[illegible] des i. Alphabets (so möchte ich statt des überlieferten [illegible] lesen) ist nur eine Variante des darauffolgenden [illegible]: [illegible] und [illegible] (das letztere scheint das [illegible] unserer Texte zu sein) werden im i. Alphabet zu den Gutturalen gerechnet, sie müssen daher wie das moderne griechische γ gesprochen worden sein. Das ii. Alphabet zählt sie auffallender Weise (etwa durch indischen Einfluss?) zu den Vocalen. [illegible] · [illegible] des i. Alphabets (denn so muss gelesen werden) bedeutet, dass die Form des [illegible], welche im An- und Inlaute vor, und im Auslaute nach Vocalen vorkommt, auch im Inlaute vor [illegible] und [illegible] sich findet. Dieses [illegible] des i. Alphabetes ist innerhalb des ii. Alphabetes als [illegible] (denn so muss statt [illegible] gelesen werden) an das Ende der Consonanten gerathen. Statt der überlieferten [illegible] · [illegible], [illegible] · [illegible], [illegible] · [illegible] ist im i. Alphabet gewiss [illegible] · [illegible] zu lesen, d. i. *wa*, *ja* im Anlaute ([illegible], [illegible]) und im Inlaute ([illegible], [illegible]). [illegible] des i. Alphabets oder, wie das ii. Alphabet hat, [illegible] sind als *tšj* (*zj*?) *džj* aufzufassen, vermöge ihrer Einordnung nach den *j*-Lauten. Auffallend ist, dass [illegible], [illegible], welche innerhalb des i. Alphabetes bei [illegible], [illegible] sich befinden, im ii. Alphabet an die Spitze der zweiten Vocalreihe gestellt sind. Was das [illegible] in [illegible] zu bedeuten hat, ist mir nicht klar.

Beiden Alphabeten gemeinsam ist die Eintheilung der Laute in vier Classen, nämlich 1. Consonanten, 2. Halbvocale, 3. Muillirte Palatale, 4. Vocale.

Der Hauptunterschied in der Consonanten-Eintheilung zwischen Alphabet i und ii besteht darin, dass Alphabet i die Nasalen in die Mitte der Reihe, dagegen Alphabet ii an das Ende der Reihe stellt.

Was nun die Angabe Mas'ūdī's in Betreff der Zahl der Buchstaben des Zend-Alphabets betrifft, so habe ich darüber die folgende Ansicht:

Wenn Mas'ūdī angibt, das Alphabet habe aus 60 Zeichen bestanden, so hat er damit offenbar die Schrift der Parsen-Literatur überhaupt, nämlich sowohl des Awesta als auch der sogenannten Huzwaresch-Literatur, gemeint. — Da nämlich [illegible] = [illegible], [illegible] = [illegible], [illegible] = [illegible],

𐬬 = 𐬵 identisch sind, nur mit dem Unterschiede, dass die ersteren im Pahlawi, die letzteren im Awesta-Texte vorkommen, so ist gar nicht daran zu zweifeln, dass man die Zahl 60 nur dann herausbringt, wenn man die beiden Alphabete, nämlich das Awesta- und das Pahlawi-Alphabet zusammenfasst, wie es Kirste in der auf S. 24 gebotenen Uebersicht factisch gethan hat.

Was nun das Verhältniss der Zendschrift zur Pahlawischrift, speciell dem sogenannten Bücher-Pahlawi anbelangt, so kann ich nicht der Meinung jener Gelehrten mich anschliessen, welche die erstere aus der letzteren direct ableiten und diesen Process etwa in das sechste Jahrhundert unserer Zeitrechnung versetzen.[1] Die Zendschrift hat sich schon früher, vielleicht schon im dritten Jahrhundert, von einem alten Pahlawi-Alphabet und zwar, wie ich bestimmt glaube, unter dem Einflusse der griechischen Schrift abgezweigt. Dafür sprechen die Zeichen 𐬛, 𐬜, 𐬎, 𐬏, 𐬵 und besonders 𐬱. Das Zeichen 𐬛 kann nicht auf Pahl. ج zurückgehen, sondern ist der Reflex jener alten Form des *d*, welche das offene Köpfchen besass; 𐬜 ist das umgekehrte 𐬛 und hat mit dem Pahl. ع ursprünglich nichts gemein. — 𐬎, 𐬏 können nur aus dem *w* der Inschriften, nicht aber aus dem des Bücher-Pahlawi erklärt werden. 𐬵 ist nicht, wie man glaubt, aus 𐬭 entstanden, sondern hängt mit dem 𐬬 des Bücher-Pahlawi[2] zusammen. Es schliesst sich wohl an 𐬬 an, ist aber alterthümlicher als dieses. 𐬱 sowohl im Zend- als auch im Pahlawi-Alphabete lässt sich aus dem sasanidischen *š* schlechterdings nicht ableiten, sondern geht auf eine ältere, dem hebräischen ש ähnliche Form zurück, welche nicht zwei, sondern drei senkrecht herablaufende Striche besass.

Der Buchstabe 𐬀 ist nicht, wie man glaubt, aus 𐬥 entstanden, sondern aus dem ɷ des Bücher-Pahlawi hervorgegangen.

---

[1] Vgl. Salemann C., Ueber eine Parsenhandschrift der kaiserlichen öffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg, Leiden 1878, p. 25. (Vol. II der *Travaux de la 3e session du Congrès international des Orientalistes*) und Spiegel, *Vergleichende Grammatik der altiranischen Sprachen*, S. 11.

[2] Ueber diesen Buchstaben vergleiche man diese *Zeitschrift* IV, 353.

Ich erlaube mir nun meine Ansicht in Bezug auf die Entwicklung der Pahlawi- und Zendschrift übersichtlich mitzutheilen.

Dem Pahlawi-Alphabet liegen 17 Zeichen des semitischen (speciell aramäischen) Alphabets zu Grunde. Ein Buchstabe, nämlich ק, fehlt ganz und ל, ר einerseits, sowie א, ה, ח, ע andererseits sind in je ein Zeichen zusammengeflossen.

Semitisch	Pahlawi	Zend
א	[illegible][1]	[illegible]
ב	[illegible]	[illegible]
ג	[illegible]	[illegible] (alte Form [illegible])
ד	[illegible]	[illegible] (aus der alten Form hervorgegangen)
ו	[illegible]	[illegible] — [illegible] (aus der alten Form)
ז	[illegible]	[illegible]
ט	[illegible]	[illegible]
י	[illegible]	[illegible] — [illegible]
ך	[illegible]	[illegible]
ל	[illegible]	[illegible]
מ	[illegible]	[illegible]
נ	[illegible]	[illegible]
ס	[illegible]	[illegible]
פ	[illegible]	[illegible]
צ	[illegible]	[illegible] (gehen auf die alte Form zurück)
ש	[illegible]	[illegible] (aus der alten Form hervorgegangen)
ת	[illegible]	[illegible]

[illegible], [illegible] sind aus *ai* ([illegible]) hervorgegangen, [illegible] ist = [illegible] + [illegible] (*dž* + *ij*). [illegible] sind gewiss dem griechischen ξ entnommen:[2] sie haben die Vorbilder für armen. [illegible], [illegible] abgegeben.

Das Dativ-Zeichen به, ب *im Neupersischen.* — Das Dativzeichen به, ب des Neupersischen ist schwer zu erklären. Ich habe dasselbe schon lange aus der Präposition altpers. *patij*, awest. *paiti* abgeleitet

[1] Dieses Zeichen ging aus dem semitischen ע hervor; es vertritt dann neben א auch ה und ח.

[2] Spiegel a. a. O. 17

wegen der Pronominalformen بدو، بدان، بدين، بديشان، welche die ältere Form von به، ب als بد voraussetzen lassen. Dagegen aber lässt sich einwenden, dass die Präposition *patij*, *paiti* im Neupersischen ihr anlautendes *p* beibehalten hat, wie aus پيغام، پيمان، پيكار، پبكر، پيوستن etc. deutlich hervorgeht, daher das Dativzeichen پد، پ lauten müsste. Soll das *b* von بد، ب auf ein älteres *p* zurückgehen (und dies fordert die Form des Parsi په، [illegible]), dann muss dieses *p* ursprünglich im Inlaute zwischen Vocalen gestanden haben. Es wäre daher passend an altpers. *upā* zu denken. Vergleicht man aber Formen wie از = *haćā*, پس = *pasā*, ابر = *upairi*, dann müsste aus altem *upā* im Neupersischen اب geworden sein. Es macht also hier bei *upā* wiederum der Auslaut dieselben Schwierigkeiten, welche uns oben der Anlaut innerhalb der Präposition *patij*, *paiti* gemacht hatte.

Mit با، dessen ältere Form im Parsi اوا، [illegible] lautet, hat به، ب nichts gemein, obwohl es mit demselben von einigen Gelehrten zusammengestellt wird.

Das neupersische Präfix بى. — Das Präfix بى wird mit Substantiven, sowohl einheimischen als auch fremden, zusammengesetzt, um mit denselben Adjective zu bilden, welche bezeichnen, dass die durch das Substantivum ausgedrückte Qualität nicht vorhanden ist: z. B.: بىدل ‚herz-los‘, بىگناه ‚sünden-los‘, بىخرد ‚einsicht-los‘, بىخبر ‚ohne Nachricht‘, بىعزّت ‚ohne Macht‘ u. s. w.[1]

Das Präfix بى ist *bē* zu sprechen, wie aus dem Parsi وِ، [illegible] hervorgeht. Im Pahlawi lautet das Präfix [illegible] (*apē*). Dadurch ist ein Zusammenhang mit *vi*, an welchen man zunächst denken möchte, ausgeschlossen und wir werden — bis auf den verschiedenen Ausgang — auf das awest. *apa-* hingeführt.

Im Awesta wird *apa* ganz im Sinne des neupers. بى verwendet, z. B. *apa-χšaϑra-* ‚herrschaft-los‘ (man übersetze die betreffende

[1] Seltener bildet بى Substantiva im verschlechternden Sinne (gleich dem altind. *ka-puruṣa-* ‚schlechter Mann, Wicht‘) z. B: بىراه ‚schlechter Weg, Abweg‘ (aber auch ‚einer, der auf einem Abwege sich befindet‘). Ebenso im Armenischen *ապագոյնք*, *ապագոյութիւն*, der Gegensatz von *գոյնք*, *գոյութիւն*.

Stelle: ‚er stürzte den *Keręsani*, indem er ihn der Herrschaft beraubte‘). *apa-χshāra* ‚milch-los‘, vielleicht auch *apāχtara-* ‚Norden‘ = *apa-aχtara* ‚gestirne-los‘.

Dem awest. *apa* entspricht genau das armen. **ապա**, z. B.: **ապազէն** ‚waffen-los‘, **ապաշնորհ** ‚un-dankbar‘, **ապաբան** ‚sprach-los‘, **ապաթոյն** ‚gift-los‘, **ապաձայն** ‚stimm-los‘, **ապաձեռն** ‚hand-los‘ u. s. w.

Neben **ապա** findet sich aber im Armenischen auch **ապի**, das den Accent-Verhältnissen gemäss aus **ապէ** hervorgegangen ist, z. B.: **ապիրատ** ‚un-gerecht‘, **ապիկար** ‚kraft-los‘. Das in diesen Worten zu Tage tretende **ապի** für **ապէ** ist mit dem Pahlawi [illegible] = Parsi [illegible] = neupers. بی vollkommen identisch, während es von **ապա** = awest. *apa* in Betreff des schliessenden Vocals abweicht.

Das Pahlawi kennt, wie gesagt, nur die Form des Präfixes [illegible], z. B.: [illegible] = بی‌گمان ‚zweifel-los‘, [illegible] = بی‌جامه ‚kleid-los‘, [illegible] = بی‌گناه ‚sünde-los‘ u. s. w.

Nach diesen Bemerkungen kennt das Awesta blos das Präfix *apa-*, das auch im Armenischen als **ապա** als die häufiger verwendete und, wie es scheint, ältere Form auftritt, während armen. **ապի** = **ապէ** als die seltener verwendete und jüngere Form desselben Präfixes betrachtet werden muss. Dieses **ապի** stammt offenbar aus dem Pahlawi [illegible], dem Vorbilde des Parsi [illegible] und des neupers. بی.

Wie ist nun das jüngere *apē* aus dem älteren *apa* hervorgegangen? — Es wäre freilich am einfachsten *ape* einem angenommenen *apaj*, *apaja* gleichzusetzen; aber wie kam die Sprache zu *apaj*, *apaja*?

Ich sehe keinen anderen Ausweg als an eine Beeinflussung des *apa* durch das im Awesta neben ihm erscheinende Präfix *wī* (*wī-āpa-*, *wī-urwara-*, *wī-zaōϑra-*) zu denken, eine Beeinflussung, die mir auch in dem Dativ-Präfixe ﺑﻪ (einer Vereinigung von *patij* und *upā?*) vorzuliegen scheint.

Die Suffixe -m und -mān im Neupersischen. — J. Darmesteter vermengt *Études Iraniennes* i, 260 einerseits zwei Suffixe, die von einander ganz verschieden sind, nämlich *-ma* und *-man*, und reisst

andererseits Formen, die ein und dasselbe Suffix, nämlich *-man* haben, auseinander. — Mittelst *-ma* sind gebildet: تخم = *taχ-ma-*, گام = *gā-ma-*, بام = *bā-ma-*, dagegen haben das Suffix *-man:* 1. die Neutra: رام = *rā-man-*, نام = *nā-man-*, ديم = *daē-man-*, چشم = *ćash-man-* u. s. w. 2. die Masculina آسمان = *as-man-*, مهمان = *maēϑ-man-* u. s. w. Der Grund, warum man نام, dagegen آسمان sagt, beruht auf der Verschiedenheit des Geschlechtes der beiden Wörter. Wie bekannt, liegt dem neupersischen Nomen der alte Accusativ zu Grunde (vgl. diese *Zeitschrift* I, 249). Da nun das Neutrum *nāman* im Accusativ *nāma* lautet, dagegen das Masculinum *as-man-* den Accusativ *asmānam* bildet, so erklärt es sich leicht, warum von den beiden mittelst desselben Suffixes, nämlich *-man* gebildeten Stämmen *nāman-* als نام, *asman-* dagegen als آسمان im Neupersischen erscheint.

Zur Wurzel hić im Neupersischen. — Die Wurzel *hić* = altind. *sić* ist bekanntlich im Neupersischen ganz verschwunden; weder aus einer Verbal- noch auch aus einer Nominal-Bildung lässt sie sich abstrahiren. Vullers (*Lex. Pers.-Lat.* II, 1493, a) führt blos das Wort هيز *(hēz)* an, als der Pahlawi-Sprache angehörig, in der Bedeutung ‚urna aquae hauriendae, qua in balneis utuntur, nunc دولچه dicta'. Ich habe das Wort in den Pahlawi-Texten bisher nicht gefunden; es müsste [Pahlavi] lauten und würde einem awest. *haēćah-* entsprechen.

Pahlavi [Pahlavi]. — Das Verbum [Pahlavi], dessen Bedeutung ‚fortgehen, herumgehen' ist, wird *framaftan* gelesen; seine Etymologie ist bisher dunkel geblieben. — Das Wort sollte nach meinem Dafürhalten eigentlich *fraraftan* gelesen werden; es ist nichts anderes als das bekannte mit der Präposition *fra-* zusammengesetzte رفتن. Möglich dass [Pahlavi] manchmal, nämlich im Sinne von ‚herumgehen', auch *parraftan* gelesen werden muss, wo es das mit *pari* zusammengesetzte رفتن repräsentirt.

Pahlavi [Pahlavi]. — Das Verbum [Pahlavi] wird für die Bezeichnung des geschlechtlichen Umganges gebraucht. West-Haug (*Glossary and Index of the Pahlavi texts* p. 164) leiten es von chald. בָּא. syr.

ܣܪܐ ‚stinken‘ ab. Ich verbinde [Pahlavi] mit [Pahlavi] ‚schlecht, verdorben‘, das dem syr. ܣܪܝܐ, chald. סריא entlehnt ist, dem die Bedeutung ‚übelriechend, stinkend‘, aber auch ‚sündhaft, schlecht‘ (vgl. LEVY, *Neuhebr. und chald. Wörterbuch* III, S. 591) zukommt. Das Verbum [Pahlavi] bedeutet demnach zunächst ‚verderben‘, dann auch ‚verführen, geschlechtlichen Umgang pflegen‘.

Neupersisch آهن. — Neupersisches آهن, آهين wird aus dem awest. *ajah-* = altind. *ajas-* abgeleitet und von J. DARMESTETER (*Études Iraniennes* I, 279) wird geradezu آهين mit dem awest. *ajanhaēna-* identificirt. Diese Ableitung ist nicht richtig, da das neupers. آهين im Pahlawi [Pahlavi] lautet, mit welchem das kurd. هسن, هاسن übereinstimmt, woraus hervorgeht, dass das neupersische *h* in dem Worte آهين aus einem älteren *s* hervorgegangen ist. — Falls das ossetische *afsän* und das afghanische اوسپينه (*ōspīnah*) mit [Pahlavi] — هاسن nicht zusammenhängen (und ich glaube sie gehören zu Pahlawi [Pahlavi] und sind von der persisch-kurdischen Form zu trennen), dann müssen wir آهين, [Pahlavi], هاسن von der altpersischen Wurzel *aϑ* ableiten, welche auch in *aϑāga* = neupers. سنگ vorliegt, wornach das Eisen als das ‚schneidende Metall‘ aufgefasst wäre.

Persisch استندار. — NÖLDEKE, *Geschichte der Araber und Perser zur Zeit der Sasaniden*, Leyden 1879, S. 448 bemerkt: ‚Ein ziemlich hoher Posten war der des Istandār,[1] ohne dass wir seine Bedeutung näher bestimmen könnten. Wir finden einen Istandār von Kaškar Talmud Gittin 80[b] und einen von Maišān Qiddušin 72[b], also beide am unteren Tigris, aber auch an der Spitze des Heeres, welches die Bewohner von Ispahān den Muslimen entgegenstellen, erscheint der Istandar.‘

Ich habe wegen der beiden talmudischen Stellen bei LEWY, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch*, nachgesehen und da finde ich unter אסטנדרא Folgendes: ‚Ein vertrauter (hochgestellter) Depeschenüberbringer der Regierung.‘ Vgl. STEPHANUS *Thes.* s. v.

[1] استندار ist Astandār, אסטנדרא = *astandārā* zu lesen.

ἄγγαροι und BERNSTEIN, *Lex. Syr.* Col. 107: ‚ἄγγαροι sunt οἱ ἐκ διαδοχῆς γραμματοφόροι, qui et Ἀστάνδαι (Ἀστάνδαροι?) Persice nominantur.‘ Ich bemerke, dass LEWY an der Stelle Gittin 80[b] statt דבשכר, wie NÖLDEKE gelesen hat, אסטנדרא דבשכר ‚der Istandār von Baškar‘ hat. Ueber Baškar, das auch Joma 10[a] und Šabbath 139[a] wiederkehrt, vgl. man LEWY בשכר (S. 273).

استندار setzt ein altpersisches *astādara-* voraus. — Das erste Glied des Compositums nämlich *asta-* identificire ich mit dem awest. *asta-* ‚Bote, Gesandter‘ = ‚Abgeschickter‘, aus dem sich das Neutrum altp. *astam,* awest. *astęm* in der Bedeutung ‚Abgeschicktes‘ = ‚Botschaft, Schreiben, königlicher Befehl‘ ergibt. In Anbetracht der drei von NÖLDEKE angeführten Stellen kann allerdings der Astandār kein einfacher ‚Depeschenüberbringer der Regierung‘ gewesen sein, sondern er war, wie ich glaube, der Inhaber eines königlichen Handschreibens, d. h. ein für gewisse Zwecke mit unumschränkter Vollmacht ausgestatteter hoher Beamter.

Neupersisch بستر. — بِشْتَر soll nach Farhang-i-šuʿūrī auch پِشْتَر geschrieben werden. Es ist ‚stratum dormiendo expansum‘ (جامه خواب گسترانیده). VULLERS (*Lex. Pers.-Lat.* I, 239[b]) meint ‚vox ad verbum گستردن referenda videtur‘.

Zuerst ist zu bemerken, dass پستر eine ganz unrichtige Form ist; das *p* im Anlaute wäre nur dann möglich, wenn das Wort in der alten Sprache mit *p* angelautet hätte. Man erklärt aber بستر aus der Wurzel *star* (*str̥*) ‚ausbreiten‘, zusammengesetzt entweder mit der Präposition *upa* oder *wi*, wo in beiden Fällen blos *b* oder im zweiten Falle *g* im Anlaute möglich wäre.

Doch بستر gehört nach meiner Ansicht gar nicht zur Wurzel *star* (*str̥*), sondern zur Wurzel *wah* (*was*) ‚ankleiden‘. Dem neupers. بستر entspricht nämlich im Pahlawi [Pahlawi], die Fortsetzung des awest. *wastra-* = altind. *was-tra-*. Seine Bedeutung ist ‚Kleid‘, dann ‚Mantel, den man zum Schlafen ausbreitet‘, ganz so wie das Wort von Farhang-i-šuʿūrī erklärt wird. Das persische Wort ist auch ins Aramäische übergegangen, wo בִּסְתַּרְקָא ‚Polster‘ bedeutet und findet sich auch im

Altslavischen in dem Worte *bisterina*, das Miklosich (*Lex. palaeoslovenico-graeco-latinum* p. 22[a]) ganz richtig mit ‚vestiarium' übersetzt.

Neupersisch بيران, ويران. — Es wird nicht angegeben, ob man *bērān, wērān* oder *bīrān, wīrān* sprechen soll. — Im Pahlawi lautet die entsprechende Form [Pahlavi]. Daraus, respective der kürzeren Form [Pahlavi], ist das armen. աւեր ‚zerstört, wüst' und ‚Zerstörung, Wüste' entlehnt, wovon աւերեմ ‚ich zerstöre, mache wüst' abgeleitet wird. Das armen. աւեր, das für աւէր steht, wie դեն für դէն (= awest. *daēna*), դեւ für դէւ (= awest. *daēwa*), beweist, dass *awēr* gesprochen wurde, man also auch بيران, ويران *bērān, wērān* aussprechen muss. — Die Etymologie dieser Worte ist nicht ganz klar. An awest. *wīra-* kann wegen des *ē* nicht gedacht werden, dagegen liesse sich vielleicht awest. *wairja-*, das keine lautlichen Schwierigkeiten macht, herbeiziehen.

Neupersisch بينى. — Das neupers. بينى = Pahlawi [Pahlavi] wird von J. Darmesteter (*Études Iraniennes* ii, 88) mit Recht zum kurdischen بيهن, بين gezogen, das von Justi unrichtiger Weise zur awestischen Wurzel *bud* gestellt wird (*Dict. kurde-français*, p. 62). Ich mache aufmerksam, dass im Pahlawi [Pahlavi] ‚breath' (Hoshangji-Haug, *Pahlavi-Pazand Glossary* p. 232), von welchem [Pahlavi] abgeleitet ist, sich nachweisen lässt. — Ob [Pahlavi], [Pahlavi] zur altiranischen Wurzel *wain, waen* gehören, wie J. Darmesteter meint, ist sehr zu bezweifeln; ich möchte lieber an die Wurzel *wa* denken und speciell [Pahlavi] mit awest. *waju-* ‚Luft', *waja-* ‚Luftraum' zusammenstellen. Wie mir dünkt, muss für [Pahlavi] eine altiranische Form *wajana-* angenommen werden. Aus *wajana-* wurde *wēn*, wie aus *shajana-* = *šen* (armen. շէն), aus *dajana* = *daēna* = *dēn* (armen. դէն, aber auch դեն geschrieben).

Neupersisch پائيز. — پائيز ‚Herbst' lautet im Pahlawi [Pahlavi], das im Parsi durch پاديژ umschrieben wird. Hübschmann (*Etymologie und Lautlehre der ossetischen Sprache*, Strassburg 1887, S. 63) vermag das Wort nicht zu erklären. Das Wort ist in der That schwer zu deuten. Aus [Pahlavi] sollte lautgesetzlich im Neupersischen پاديز gewor-

den sein. Es muss also, um an Stelle des Pahl. ↄ im Neupersischen ی herauszubringen, dieses ↄ wie innerhalb der Präposition *patij, paiti,* welche neupers. پی lautet, vor einem Consonanten gestanden haben. Wir müssen dann ↄ *pātdiz* lesen, das im Neupersischen zu *paidiz* oder *paijiz* werden muss. Viel wahrscheinlicher aber kommt mir vor, dass wir ↄ zu lesen haben oder ↄ *pāttēz* = *pātdēz* aussprechen müssen. Ich identificire پائیز, ↄ mit einem altpers. *patidaiza-*, altb. *paiti-daēza-* ‚Aufhäufung, Sammlung, Ernte‘, was eine passende Bezeichnung des Herbstes sein dürfte.

Neupersisch درخت. — Neupers. درخت ‚Baum‘ steht mit دار = awest. *dāuru-*, altind. *dāru-*, griech. δόρυ, mit dem man es auf den ersten Blick zusammenstellen möchte, nicht in Verbindung. — Das dem neupers. درخت entsprechende armen. դրախտ bedeutet ‚Garten‘, παράδεισος und von ihm muss bei der Bestimmung der Etymologie ausgegangen werden. J. Darmesteter (*Études Iraniennes* I. 91) setzt درخت gleich *draχta-* ‚fixe, enfoncé‘, schliesst es also an awest. *darez* ‚fest machen‘ an. Diese Erklärung ist unrichtig, da das Participium perf. pass. von *darez* nicht *draχta-* sondern *dęręšta-* = neupers. درست lautet; *darez* ist nämlich = *darǵh*. *Draχta-* gehört offenbar zu awest. *drad-* ‚ergreifen, in die Länge ziehen‘ (= *dargh*) und hängt mit *drāǵah-*, *drāǵišta-* zusammen. Die Grundbedeutung dürfte ‚Baumreihe, Allee‘ sein. Schwierig zu deuten ist das Verhältniss zu dem litauischen *daržas* ‚Garten‘, welches wegen des *ž* jedenfalls zu *darǵh* gehört.

Neupersisch دیر. — Man erklärt das neupers. دیر ‚entfernt, lange, spät‘, das dem awest. *darega-* entspricht, aus *dajr* = *daγr*, durch Uebergang des *γ* in *j* (wie in awest. *raγa-*, altpers. *raga-*, gr. Ῥαγαί = neupers. ری). Diese Deutung scheint mir aus mehreren Gründen nicht annehmbar. Ich sehe in dem *ē* von دیر, welches ich aus dem altpers. *darga-* ableite, eine Ersatzdehnung für den abgefallenen Schlussconsonanten der Form *darg*, in welche das altpers. *darga-* nach den neupersischen Auslautgesetzen übergehen muss. Eine solche Ersatzdehnung findet sich auch in بیشه ‚Wald‘ = awest. *waresha-*.

altind. *wṛkṣa-*, in Pahl. ورچ = awest. *kamna-, kamb-išta-*, in ورשור = awest. *karšhwarę*, in تیشه, Pahl. ־שט = awest. *taša-* von der indischen Wurzel *takṣ* = griech. τεκτ in τέκτων, τεκταίνω. Von بیشه findet sich daneben noch die Form ohne Ersatzdehnung im Pahl. ונשכד, ונשכאד ‚Jagd' = ‚Wald-Arbeit', das im Neupersischen zu شکار geworden ist, ورچ hat bekanntlich ور = neupers. کم und تیشه die Form تشی neben sich.

Neupersisch دیگر (Bemerkung zu S. 66 dieses Bandes). — دیگر = Pahl. דנכר ist bekanntlich aus altpers. *duwitija-karam* ‚zweites Mal' hervorgegangen. — Der erste Bestandtheil dieses Compositums, nämlich Pahl. דו = altp. *duwitija-* kommt noch im Pazand in der Bedeutung ‚der Zweite, der Andere' vor. Vergl. West, *The book of the Mainyo-i-khard, Glossar* S. 61, wo speciell zwei Wendungen, nämlich *jak andar did* ‚eines zu dem anderen (unter einander)' und *jak awā did* ‚einer mit dem anderen' citirt werden. West hat von der Bedeutung dieser kostbaren Form keine Ahnung. Er bemerkt darüber: ‚An old misreading of the Huzv. *tanī*, which is written דוי in the oldest MSS.' — Vgl. dazu Spiegel, *Parsi-Grammatik* S. 63, der den Zusammenhang mit *dwi* anerkennt.

Neupersisch سامان. — سامان ‚dispositio, ordinatio rerum, ratio, consilium, mensura, signum, terminus, limes' u. s. w. (siehe Vullers, *Lexicon Pers.-Lat.* II. 193[b]) lautet im Pahlawi סהמן. Dieses Wort ist als սահման in's Armenische übergegangen. Die armenische Form beweist, dass Pahlawi סהמן nicht *sāmān*, sondern *sahman* gelautet hat. Darnach möchte man allerdings im Neupersischen nicht سامان, sondern سهمان erwarten. Die Verschleifung des *h* in diesem Falle ist ebenso wie im altpers. *taumā* (= *tauhmā* für *tauχmā*) gegenüber awest. *taōχman-*, neupers. تخم zu erklären. Da مهمان = Pahl. מהמן awest. *maēϑman-* entspricht (vgl. J. Darmesteter, *Études Iraniennes* I, 261), so muss auch سامان = Pahl. סהמן auf ein awest. *saϑman-* oder *sasman-* zurückgeführt werden. Ich leite dieses *saϑman-*, *sasman-* von *sad* ab, das ‚hervorkommen, hervortreten, sich bemerkbar machen,

auszeichnen' (altind. *šad*, griech. καδ, latein. *cad*) bedeutet. — Aus *sad-man-* wurde *sas-man-* wie aus *aēd-ma-*: *aēs-ma-* geworden ist.

Neupersisch شمشير *und armenisch* սուսեր. — Das armen. սուսեր ‚Schwert' vergleicht Lagarde (*Armen. Studien* p. 138, Nr. 2030) richtig mit dem syr. ܣܦܣܝܪܐ, Josephus *Antiq.* xx, 2, 3 σαμψήρα, wobei er den Vergleich mit dem neupers. شمشير verwirft. — Das Wort شمشير lautet aber im Pahlawi [Pahlawi]. Es scheint, dass wir von einer Form *sampsēr* auszugehen haben, die durch σαμψήρα bezeugt wird, und dass von dieser einerseits *sapsēr* abstammt, das dem syr. ܣܦܣܝܪܐ, dem Pahlawi [Pahlawi] (mit Verwandlung des alten *s* in *š*) und dem armen. սուսեր (für *sowsēr*) zu Grunde liegt, andererseits *samsēr*, das von dem neupers. شمشير (wieder *š* statt des älteren *s*) reflectirt wird.

Neupersisch گواه. — گواه ‚Zeuge' lautet im Pahlawi [Pahlawi]. Wie das armen. վկայ, welches für վկաչ steht (vgl. ակաչ = آگاه = [Pahlawi]) beweist, entstand [Pahlawi] aus [Pahlawi] und ist vom awest. *wi-kas-* abzuleiten. Die Entstehung der neupersischen Form گواه ist aber schwierig zu deuten. Aus [Pahlawi] sollte nämlich گگاه werden und nicht گواه. Es steht demnach das inlautende *w* statt eines *g*, ein Fall, der, so viel ich mich erinnern kann, ganz isolirt dasteht. Wahrscheinlich aber entstand aus *gugāh* durch Verschleifung des mittleren *g* die Form *guāh*, welche zur Vermeidung des Hiatus *guwāh* geschrieben wurde. Die Unbekanntschaft mit der Pahlawiform [Pahlawi] hat Lagarde (*Armenische Studien* S. 116 unter Nr. 2151) veranlasst, die Identität des armen. վկայ mit dem neupers. گواه zu läugnen.

Arabisch قالب *und Verwandtes.* Das arab. قالب ‚Form, Model', welches auch ins Türkische als *kaleb, kalıp* übergegangen ist, gehört bekanntlich nicht dem semitischen Sprachschatze an, sondern ist dem neupers. كالب entlehnt. كالب = armen. կաղապ hat noch eine längere Form neben sich, nämlich كالبد, welche *kālbud* oder *kālbad* ausgesprochen werden kann. كالبد kehrt im Pahlawi als [Pahlawi] wieder. In Betreff der Etymologie meint Lagarde (*Armenische Studien* S. 77 unter 1146 կաղապար) كالبد sei das griech. καλόπους (καλοπόδ-). Wir können

diese Deutung nicht billigen, da καλόπους blos ‚Schusterleisten‘ (d. h. ‚Holzfuss‘) bedeutet, das Wort [Pahlavi] im Pahlawi dagegen direct in der Bedeutung ‚Leib, Körper‘ auftritt. Ich setze demgemäss für das Pahlawi-Wort [Pahlavi] = neupers. کالبد eine Form altpers. *karpa-wat-*, awest. *kerepa-wat-* an, die mit der Bedeutung aller zu dieser Sippe gehörenden Worte sich gut vereinigen lässt.

Neupersisch نوش، نوشین. — Dass نوش (*nōš*), نوشین (*nōšīn*) ‚süss, lieblich‘, Pahlawi [Pahlavi], [Pahlavi] mit dem awest. *an-aōshah-*, *an-aōsha-* ‚unsterblich‘ identisch ist, liegt auf der Hand (J. Darmesteter, *Études Iraniennes* I, p. 111). Dabei ist aber die Entwicklung des Begriffes ‚unsterblich‘ zu ‚süss, lieblich‘ noch nicht genügend festgestellt worden. Zunächst müssen wir in Betreff der Bedeutung mit dem neupers. نوش das armen. անուշ zusammenstellen, das gleichwie jenes ‚süss, angenehm, lieblich‘ bedeutet. — Dagegen tritt aber auch im Neupersischen die in dem Adjectivum نوش nicht mehr vorhandene Bedeutung ‚unsterblich‘ manchmal zu Tage. So in dem Worte نوشکیا ‚Unsterblichkeits-Kraut‘, dem Namen eines medicinischen Mittels, dessen Genuss auf ein Jahr vor den Bissen der Schlangen, Scorpione und anderen schädlichen Thiere sicher stellt (Vullers, *Lex. Pers.-Lat.* II, 1370, a). Dann in den Wörtern نوش und نوشابه ‚aqua vitae‘ (آب حیات) und in dem Eigennamen نوشین روان oder نوشیروان, dem Namen des bekannten Sasaniden-Königs, welcher in den Jahren 531 bis 578 regierte. Das Wort نوشین روان bedeutet keineswegs ‚dulcis anima‘ sondern gleich dem pahlawi’schen [Pahlavi] [Pahlavi] ‚having an immortal soul (i. e. a soul freed from the torments of hell) — a term of respect applied to deceased persons‘, wie der Destur Hoshangji im *Glossary and Index of the Pahlavi texts of the book of Arda Viraf* p. 59 der Erklärung des Wortes beifügt. — Der Bedeutungs-Uebergang von ‚unsterblich‘ zu ‚süss, lieblich‘ mag von dem Göttertranke, welcher Unsterblichkeit schafft, ausgegangen sein und lässt sich am besten mit dem des griechischen Adjectivums ἀμβρόσιος vergleichen, (dessen Femininum ἀμβροσία bekanntlich die Unsterblichkeit schaffende Speise der Götter bezeichnet), das bei Homer ‚unsterblich, göttlich‘

belebend' bedeutet, bei den späteren Schriftstellern aber nach und nach in die Bedeutungen ‚gross, schön, herrlich' übergeht.

Neupersisch نیکو. — نیکو ‚gut' bedeutet dasselbe wie نیک. Man bildet ebenso im gleichen Sinne نیکی und نیکوئی ‚Güte, Trefflichkeit'. — Im Pahlawi lautet نیک (*nēwak*), dagegen نیکو (*nēwakūk*). Zu Grunde liegt das altpers. *naiba-*. Aus *naiba-* wurde *naibaka-* und aus *naiba-ka-* der Stamm *naiba-k-u-ka-* gebildet. Dem Suffixe *-ūk* begegnen wir in derselben Bedeutung in ‚berauscht', dem das Neupersische مست (würde altpers. *masta-* = *mad-ta-* lauten) entgegenstellt und in ‚alt' = neup. پیر. Das Suffix *-ūk* hatte ursprünglich diminutive Bedeutung, wie aus den Worten پسرو ‚Söhnchen', دخترو ‚Töchterchen', یارو ‚Freundchen', دیزو ‚eisernes Töpfchen' (Vullers, *Gramm. pers.*, ed. II, p. 235) klar hervorgeht.

Neupersisch یاد. — Das neupersische Wort یاد ‚memoria' ist bisher nicht gedeutet worden. Seine Form im Pahlawi ist , das gewöhnlich *ajjāt* oder *aijjād* gelesen wird. Ich lese das Pahlawi-Wort anders, nämlich *aijbāt* oder *ajbāt*, das für *abjāt* steht. — *abjāt* wäre mit dem in ἀβιάτακα μνήμονα (nach Oppert, *Langue des Mèdes*, p. 229 ist das überlieferte ΑΒΙΑΤΑΚΑ μνήμονα so zu corrigiren) vorkommenden Stamme ganz identisch. — Vgl. oben S. 67 das über یار Gesagte. یاد, dürfte auf *abi*+*ja* zurückgehen. In Betreff der Begriffs-Entwicklung ist altind. *adhi*+*i*, *ava*+*i* zu vergleichen.

Die Namen der vier Jahreszeiten im Armenischen. — Die Namen der vier Jahreszeiten lauten im Armenischen: Frühling, գարուն = awest. (*Zend-Pahl. Glossary*) *wairi*, altpers. *wāhara* (in *Θura-wāhara*, Name eines Monats), neupers. بهار, griech. ἔαρ, lat. *vēr*, im Litauischen aber *vasara* ‚Sommer', altind. *vasara-*, ved. ‚morgendlich, leuchtend', später ‚Morgen, Tag'. Vergl. dazu altsl. *vesna*, altind. *wasanta-*, ‚Frühling'. — 2. Sommer, ամառն = althochd. *sumar*. Vergl. dazu awest. *hama* ‚Sommer' (neupers. تابستان), dagegen altind. *samā* ‚Jahr', das auch im Armenischen als ամ wiederkehrt. Ganz abweichend griech. θέρος, latein. *aestas*, altsl. *lēto*, das auch ‚Jahr' bedeutet. — 3. Herbst.

աշուն = altsl. *jesenĭ* φθινόπωρον, goth. *asans (asani-)* ‚Ernte, Erntezeit‘, das man einerseits mit *asneis (asnja-)* ‚Taglöhner, Miethling‘, andererseits mit altind. *asi* = lat. *ensis* zusammenstellt. Darnach wäre աշուն — *asans* ‚Zeit der Arbeit, Zeit des Schnittes‘. Ganz abweichend neupers. پاییز, griech. ὀπώρα, latein. *autumnus*. — 4. Winter, ձմեռն = awest. *zima-*, neupers. زم ‚Kälte, Frost‘ (= awest. *zjā̊*, Genit. *zimo* ‚Winter, Frost‘), زمستان ‚Winter‘, altind. *hima-*, Mascul. ‚Kälte‘, Neutr. ‚Schnee‘, *himā-* ‚Winter‘, auch im Sinne von ‚Jahr‘ gebraucht, griech. χειμών, lat. *hiems*: altslav. *zima*, lit. *žëma*. Abweichend davon goth. *wintrus*, das auch im Sinne von ‚Jahr‘ gebraucht wird.

Der Stammbildung nach stimmen zusammen einerseits ամառն und ձմեռն = Genit. *amaṙ-an, dzmeṙ-an* (für *dzimeṙ-an*) und andererseits գարուն und աշուն = Genit. *garn-an, ašn-an.*

Armenisch աւազան. — Das Wort աւազան ‚Badewanne‘ identificirt LAGARDE (*Armenische Studien* S. 23, Nr. 289) mit dem neupers. *ābezan.* — Er meint damit آبزن, das VULLERS (*Lexicon Pers.-Lat.* I, 9[a]) folgendermassen definirt: ‚Vas vel solium ex aere similive materia factum, staturae hominis exaequans, vel minus, anteriore parte aperta, in quo medici corpus aegroti deponunt, capite per aperturam exeunte, ut aquis calidis medicatis utatur.‘ Das armenische Wort աւազան bedeutet mit dem Zusatze մկրտութեան in der Sprache der kirchlichen Liturgie ‚Taufbecken‘, welches nach der Vorschrift aus Stein gemacht sein soll (Canon ժգ der siebenten Synode von Dwin im Jahre 719: աւազանն մկրտութեան քարեղէն լիցի:)

So sehr die Identität der beiden Worte ابزن und աւազան auf den ersten Blick einleuchtet, so schwer ist der Uebergang des persischen Wortes, das aus dem Pahlawi stammen muss, da es sich schon in der Sprache der ältesten Literatur findet, in das Armenische zu erklären. — Nach dem Worte անապակ ‚rein, unvermischt‘ (besonders vom Weine gebraucht), eigentlich ‚wasser-los‘ = awest. *an-āp-*, Accus. *anāpem*, das im Pahlawi zu [illegible], im Neupersischen zu ناب geworden ist, möchte man die Pahlawiform des ابزن, nämlich [illegible] im Armenischen als ապազան erwarten. — Es ist demnach das unzweifel-

haft aus dem Pahlawi stammende Wort աւազան ebenso schwer wie das Wort գերեզման (vgl. oben S. 187) auf die ihm zu Grunde liegende Pahlawi-Form zurückzuführen.

Armenisch բարկանամ. — բարկանամ ‚ich werde gereizt, gerathe in Zorn‘, բարկութիւն ‚Zorn, Leidenschaft‘ sind mit dem griech. φλέγω zusammenzustellen. Das griechische Wort wird ebenso wie das latein. *flamma* = *flag-ma* zur Bezeichnung der im Innern des Herzens lodernden Leidenschaft gebraucht.

Armenisch երէց. — S. BUGGE hat in seinen *Beiträgen zur etymologischen Erklärung der armenischen Sprache*, Christiania 1889, S. 12 nachgewiesen, dass երէց dem lateinischen priscus = preiscus (priuscus) vgl. pristinus (prius-tinus) entspricht. Das Wort bedeutet bekanntlich ursprünglich ‚Erstgeborener, Aeltester‘ und dann ‚Priester‘. — Es ist offenbar nichts anderes als eine genaue Uebersetzung des griechischen πρεσβύτερος, das im lateinischen ‚presbyter‘ und in unserem ‚Priester‘ dieselbe Begriffsentwicklung durchgemacht hat. LAGARDE, der nicht weiss, dass das deutsche Wort ‚Priester‘ aus dem griechischen πρεσβύτερος hervorgegangen ist, bestimmt (*Armenische Studien* S. 50, Nr. 722) den Begriffs-Uebergang von ‚Erstgeborener, Aeltester‘ zu ‚Priester‘ auf die folgende Weise: ‚Die Grundbedeutung von երէց ist ‚Erstgeborener‘, dann ‚Aeltester‘, darauf = arab. شيخ, und so ‚Priester‘ im Sinne von arab. امام.‘

Armenisch խոստովան. — խոստովան առնեմ oder խոստովան լինիմ ‚ich mache ein Bekenntniss‘ deckt sich mit den neupersischen Redensarten خستو ميشوم, خستو ميايم. — խոստովան = خستو scheint aus einem awest. *us-stawana-* hervorgegangen zu sein. Das χ im Anlaute ist unorganisch wie in խոսրով = خسرو, Pahlawi [illegible]. Aus dem Lehnworte խոստովան wurden im Armenischen abgeleitet: խոստ, խոստանամ, խոստովանեմ, խոստովանութիւն, խոստումն u. s. w.

Armenisch կալայ. — ունիմ ‚ich habe, besitze‘ bildet den Aorist կալայ. Die Wurzeln beider Formen sind bisher nicht klar gestellt worden. — կալայ dürfte man am besten an das lit. *galiu* ‚ich kann,

vermag‘ anknüpfen. — Damit stimmt ուժիմ, das sicher eine Ableitung von ոյժ ‚Kraft, Stärke‘ ist, dessen Etymologie aber leider vor der Hand nicht enträthselt werden kann (etwa *awana-?*).

Armenisch կառափն. — Armenisch կառափն ‚Schädel, Cranium‘ ist wohl aus dem chald. קרקף (syr. ܩܪܩܦܐ mit *b* statt *p*) hervorgegangen. Demnach steht armen. կառափն für *karkaphn*. Mit dem griech. κάρα und seinen Verwandten kann կառափն nicht zusammenhängen, da es dann ս statt կ im Anlaute haben müsste. Wegen des Ausfalles eines Consonanten in einem Fremdworte vgl. man մատուռն ‚Ort, wo die Ueberreste eines Märtyrers aufbewahrt werden‘ = μαρτύριον.

Armenisch կիր. — Armenisches կիր ‚Lehm‘ entspricht genau dem neupers. گل. Wurzelverwandt damit ist das altslav. *glina* πηλός, *argilla* (MIKL.). — Vielleicht gehört auch dazu latein. *līmus* ‚Schlamm‘ für *glīmus*.

Armenisch կրօն. — Armenisches կրօն, alt կրաւն, Stamm *krauni-* ‚Sitte, Lebensführung, Religion‘ wurde bisher nicht zu erklären versucht. — Ich leite es ab von der Wurzel awest. *garew* = altind. *grbh*, *grh* ‚angreifen, fassen‘ und stelle es lautlich zusammen mit կորիւն, das bekanntlich dem awest. *garewa-* entspricht. In Betreff der Begriffsentwicklung vergleiche man awest. *warena-* ‚Wahl‘, dann ‚Glaube‘, Pahlawi [illegible] und neupers. کرویدن.

Armenisch հասկ. — Armenisches հասկ ‚Aehre‘ mahnt unwillkürlich an Pahlawi [illegible] = neupers. خوشه, das *χōšah* gesprochen werden soll. Aber Pahlawi *χōšak* müsste im Armenischen խաշակ lauten. Und selbst bei der Aussprache von خوشه als *χwašah* müssten wir im Armenischen քաշակ erwarten. Weder aus խաշակ noch aus քաշակ lässt sich հասկ ableiten.

Armenisch հարազատ. — Den zweiten Bestandtheil dieses zusammengesetzten Wortes hat LAGARDE, *Armenische Studien* 15 = awest. *zāta-*, neupers. زاد richtig erkannt, dagegen ist ihm der erste Bestandtheil dunkel geblieben, da er es S. 176 = *a* + *zāta* setzt. Das Wort

հարազատ entspricht dem awestischen *haδo-zāta-* und ist sein ր = iran. *d* wie in խոյր, բուրաստան u. s. w. zu erklären.[1]

Armenisch հունձք. — Armenisches հունձք ‚Ernte' ist identisch mit dem altind. *puńǵa-* ‚Haufe, Masse'. ձ entspricht altindischem *ǵ*, wie in ձոր = *ǵrajas-* (vgl. meine Armeniaca VI, S. 4, *Sitzb. d. k. Akad. d. Wissensch. Hist.-phil. Classe,* Bd. CXXII).

Armenisch հուսկ. — Die Deutung des Wortes հուսկ (*ḥusk*) ‚nachher, zuletzt' wurde bisher nicht versucht. — Es ist identisch mit dem awest. *paskāt* = altind. *paśćāt* ‚nachher'.

Armenisch սերտ. — Armenisch սերտ *(sert)*, Stamm *serti-* ‚fest, stark, hart' ist bis auf das Suffix identisch mit dem griech. κρατύς und dem goth. *hardus*, das für *harϑus* steht. — An einen Zusammenhang mit altind. *kratu-* = awest. *χratu-* = neup. خرد und die ind.-iran. Wurzel *kar* ‚machen' ist nicht zu denken, da, wie das Armenische zeigt, für κρατύς-*hardus* die Grundform *Kartus* angenommen werden muss.

Eingeschobenes n im Armenischen. — Ich habe (Armeniaca VI, S. 5, *Sitzb. d. k. Akad. d. Wissensch. Hist.-phil. Classe,* Bd. CXXII) ունկն aus *ukn*, ebenso wie կրունկն aus կրուկն durch Einschiebung eines unorganischen *n* erklärt. — Die Einschiebung eines solchen unorganischen *n* kommt auch in Fremdwörtern vor, z. B.: թանգար ‚Kaufmann' = chald. תַּגָּרָא, arab. تجّار, մանգաղ ‚Sichel' = hebr. מַגָּל, chald. מַגְּלָא, syr. ܡܓܠܐ.

Nersēs Klajetshi Šnorḥali. — Թուղթ տեառն Ներսիսի կաթուղիկոսի առ տէր Միքայէլ պատրիարքն Ասորւոց : (Ընդհանրական Թուղթք. Jeru-

[1] Ich benütze hier die Gelegenheit zu einer Richtigstellung. LAGARDE (a. a. O. S. 20, Nr. 231, S. 85, Nr. 1255 und S. 203, Nr. 231) meint, ich hätte ein Wort տարաւպյի ‚durch Verlesung des Ց zu Յ' des Wortes տարարայի erfunden. Dies ist nicht richtig. An der betreffenden Stelle steht nicht տարաւպյի (diese Form ist LAGARDES eigene Erfindung), sondern տարաւպյկ, das offenbar ein Druckfehler für տարուայիկ ist.

salem 1871. S. 162): *Օ,պատիկ ողջախոհութեան բայց որ 'ի մեզ փութա-նշաւլիւք վասն ումն, բորբոքեաց աստուածային բանից ձեր հոգեւորական հողմն, որպէս դարբնական բքովք գկայծակունս արծարծելով 'ի գործ պատրաստեն ենթակային իրի լինել պիտանացու.* Es ist zu lesen: *որպէս դարբնական փքովք գկայծակունս արծարծելով 'ի գործ պատրաստեն ենթակային իրի լինել պիտանացու.*

Das neupersische Präfix بی (Nachtrag zu S. 255). In dem neupersischen Präfix بی stecken zwei ursprünglich ganz verschiedene Präfix-Elemente, nämlich awestisch: *apa-* und *wī-*. Im Pahlawi sind diese beiden Elemente von einander noch deutlich geschieden; für *apa* steht *apē*, für *wī* dagegen *wī*. Wir haben neup. بیگناه = Pahl. [illegible], dagegen neup. بیابان = Pahl. [illegible]. Das Wort بیابان ‚wasserloses Land, Wüste' = awest. *wī-āpa-* darf also nicht *bēābān*, sondern muss *bīābān* gelesen werden.

Die Beeinflussung zweier lautähnlicher bedeutungsgleicher Elemente, wie sie in den iranischen Präfixen به, ب und بی vorliegt, scheint auch in anderen indogermanischen Sprachen vorzukommen. — So kann z. B. das Suffix der zweiten Person Singularis des altslavischen Verbums *-ši* weder aus *-si*, dem Suffixe des Activums, noch auch aus *-sai*, dem Suffixe des Mediums, den slavischen Lautgesetzen gemäss erklärt werden. Aus *-si* müsste nach den letzteren *-ši* entstehen, *-sai* müsste zu *-sě* geworden sein. Das Suffix *-ši*, das sein *š* von *-si* hat, dessen *i* dagegen auf *-sě* zu beziehen ist, kann nur einer Verschmelzung der beiden Suffixe *-ši* und *-sě*, respective *-si* und *-sai* seine Entstehung verdanken.

FRIEDRICH MÜLLER.

Kritische Bearbeitung der Proverbien.

Mit einem Anhange über die Strophik des Ecclesiasticus.

Von

Dr. G. Bickell.

(Schluss.)

Worte der Weisen.

Einleitung des Redactors.

L'imráti hát oznäkha,	17	[לאמרתי] הט אזנך
Uš'má' dib'ré chakhámim!		ושמע דברי חכמים
V'libb'khá tašit lid''ótaj!		ולבך תשת לדעתי
Ki ná'im, kí tišm'rémo	18	כי נעם כי תשמרם
Bebíṭnekhá jikkónu.		בבטנך יכנו
Jachdáv 'al ṣ́éfatäkha;		יחדו על שפתיך
Lihjót b' Jah mibṭachäkha,	19	להית ביי מבטחך
K'khol, hóda'tíkha hájjom!		ככל הודעתך היום
Af étmol kátabtí-lakh.	20	אף אתמל כתבתי לך
Šilšóm b'mo'éṣot v'dá'at;		שלשם במעצת ידעת
L'hodî''kha qóšṭ, im'ré 'mat.	21	להדעך קשט אמרי אמת
L'hašíb 'marím l'šo'läkha.		להשב אמרים לשאלך

---

17 a—b hat A die anzuhörenden Dinge nur in die umgekehrte Reihenfolge gestellt. Das Anfangswort oder der Anfangsstichos eines Gedichtes fehlt zuweilen, weil er roth oder verziert nachgetragen werden sollte und dies vergessen ward. So II Sam. XXII 3 (vgl. Ps. XVIII 2); Ps. XCI 1 ist am Anfang אשרי. Ps. CX 1 שב לי zu ergänzen, während אין אלהים vor Ps. XXXVI 2 wohl absichtlich weggelassen ist. **20 a 2** אם הלא (A gibt הלא nicht wieder). Da die Negation לא zuweilen mit blossem ל geschrieben ward (vgl. Hab. I 12 c—d und CORNILL's Ezechiel 102), so bestand vielleicht der ganze Unterschied in der Verwechslung von ב mit ה. **20 a 3—4** = vulgärarab. *katabti-lak.* **21 b 2** + אמרי (aus 21 a, gegen den stat. absolutus). **21 b 3** τοῖς προβαλλομένοις σοι: לשלחך

Gegen Bedrückung Armer.

Al tigzol dál, ki dál hu';	22	אל תגזל דל כי דל הא
V'al t'dákke' 'áni bášša'r!		ואל תדכא עני בשער
Ki Jáhvä járib ríbam,	23	כי י' ירב ריבם
V'qabá' et qób'ehém nafš.		וקבע את קבעיהם נפש

Gegen Umgang mit Jähzornigen.

Al títra' ét ba'li af.	24	אל תתרע את בעל אף
V'et iš chemót lo' té'laf;		ואת איש חמת לא תאלף
Pen tábo' órechótav,	25	פן תבא ארחתו
V'laqáchta móqeš l'náfšakh!		ולקחת מוקש לנפשך

Gegen Bürgschaftleisten.

Al t'hi betóqe'é khaf,	26	אל תהי בתקעי כף
Be'órebim maššáot!		בערבם משאת
Im én lekhá lešállem.	27	אם אין לך לשלם
Jiqqách miškáb tachtäkha.		יקח משכב תחתיך

Brauchbarkeit.

Chazíta íš tebúna,	29	חזית איש [תבונה]
Mahír bemál'akhótav?		מהר במלאכתו
Lif'né m'lakhím jitjáçab,		לפני מלכים יתיצב
Bal lifené chašúkkim!		בל לפני חשכים

Bescheidenheit bei Tafel.

Teššéb lilchóm et móšel.	XXIII 1	תשב ללחם את משל
Bin tábin 'šér l'fanäkha;		בין תבין אשר לפניך
V'samtá sakkín b'loʿäkha.	2	ושמת שכין בלעך
Im bá'al näfeš átta!		אם בעל נפש את

24b5 und **25a2** sind jetzt mit einander vertauscht, als ob der Umgang mit Jähzornigen nicht wegen seiner Gefahrlichkeit, wie Jes. Sir. VIII 15—16 (Vulg 18—19), sondern wegen Gefahr der Ansteckung widerrathen würde! In 24b hat אלף die Bedeutung: sich anschliessen, befreundet sein; 25a ist zu übersetzen: damit du ihm nicht in den Weg (in die Quere) kommest. **27b1** so A; in M vorher למה (Dittographie). **27b2—3** τὸ στρῶμα τὸ ὑπὸ τὰς πλευράς σου; משכבך מתחתיך. **28** = XXIII 10 mit einer Glosse zu עלם, welche aus Deut XIX 14 nach der dort in A erhaltenen Lesart entnommen ist **29d1** + יתיצב. **XXIII 1a1** vorher כי. **1b2** M + את (aus dem Parallelstichos wiederholt) **3a** aus 6b wiederholt, wo es beim geizigen Gastgeber ganz am Platze ist, während man sich an der Hoftafel durch guten Appetit doch höchstens nur lächerlich macht

Gegen Habgier.

Al tíga' lehe'ášer:	4	אל תגע להעשר
Mibbinat'khá ch'dal hát'ot!		מבנתך חדל דתעת
Ki 'óšr ja'sü lo kh'náfajm.	5	כי עשר יעשה לו כנפים
K'našr já'uf háššamájim.		כנשר יעף השמים

Einladung beim Geizhals.

Al tílcham ét lachm rá' 'ajn.	6	אל תלחם את לחם רע עין
V'al tit'av l'mát'ammótav!		ואל תתאו למטעמתו
Ki kám v'šo'ér benáfšo.	7	כי כם ישער בנפשו
Ubiṣ'fatáv lo' khén hu'		[ובשפתיו לא] כן הא
Ekhól ;uš'té, jomár lakh;		אכל ושתה יאמר לך
V'libbo bal jišlam 'immakh.		ולבו בל [ישלם] עמך
Pitt'khá, -khaltá, t'qiünna;	8 a	פתך אכלת תקאנה
Vehú' lachmí khezábim	3 b	והא לחם כזבם

Redekünste vor Thoren nutzlos.

B'ozné khesíl al t'dábber!	9	באזני כסל אל תדבר
Ki jábuz l'ṣékhl millákha.		כי יבז לשכל מליך
V'šichátta l'riq 'maläkha,	8 b	ושחת [לריק עמלך]
D'barikha hánne'imim.		דבריך הנעמם

Witwen und Waisen.

Al tásseg g'búl almána.	10	אל תסג גבל אלמנה
V'biṣ'dé j'tomím al tábo'!		ובשדי יתמם אל תבא
Ki góalám chazáq hu':	11	כי גאלם חזק הא
Jaríb et ríbam íttakh.		ירב את ריבם אתך

Vorbemerkung des Redactors.

Habia l'músar libbakh.	12	הבאה למסר לבך
V'ozn'khá leim're dá'at!		ואזנך לאמרי דעת

4b3 דתעת Uebersetze: sei klug genug, von dieser deiner Verirrung abzustehn! **5a1** vorher עיניך בו ואיננו (aus Iob VII 8). **5a2** עשה (nimmt das Subject weg). **7a2** = zurückhaltend (ضاغر). Die Vergleichungspartikel ist hier nicht am Platze, da der Geizige ja wirklich berechnet. **3 b** ist deutlich Parallelstichos zu 8 a: in der koptisch-saidischen Uebersetzung folgt er auch auf 6 **8 b** passt nach 9 wie angegossen, während bei der jetzigen Reihenfolge erst willkürlich vorausgesetzt werden muss, der Gast habe sich die Einladung beim Geizhals durch schöne Worte errungen. **10a4** עלם (aus Deut. XIX 14).

Kinderzucht.

Al tímna' mínna'r músar!	13	אל תמנע מנער מסר
Takkünnu b'šébṭ, lo' júmut.		תכנו בשבט לא ימת
Attá baššébṭ takkünnu.	14	את בשבט תכני
Venáfšo míšš'ol túççil.		ונפשו משאל תצל

Vorbemerkung des Redactors.

B'ni, ím chakhám libbükha,	15	בני אם חכם לבך
Jismách libbí gam áni;		ישמח לבי גם אני
V'ta'lózna khílejótaj,	16	יתעלזן כליתי
B'dabbér ṣ'fatükha méš'rim.		בדבר שפתיך מישרם

Trost beim Glücke der Sünder.

Al t'qánne' báchaṭṭáim;	17	אל תקנא בחטאם
L'bokh b'jír'at Jáh kol hájjom!		לבך ביראת יי כל היום
Ki ím tiçç'rünna, jéš -ch'rit,	18	כי אם [תצרנה] יש אחרת
V'tiqvát'kha lô' tikkáret.		ותקותך לא תכרת

Vorbemerkung des Redactors.

Šemá' attá, b'ni, vách'kham;	19	שמע את בני וחכם
V'aššér baddárk libbükha!		ואשר בדרך לבך

Gegen Unmässigkeit.

Al t'hí besób'e jájin,	20	אל תהי בסבאי יין
Bezól'le báṣar lámo!		בזללי בשר לם
Ki sóbe' v'zólel jêroš;	21	כי סבא וזלל ירש
Uq'rá'im tólbiš núma.		וקרעם תלבש נמה

Väterliche Mühe belohnt.

Š'ma' l'-bikha, zü j'ladükha;	22	שמע לאבך זה ילדך
V'al tábuz z'qán mimmékka!		ואל תבז זקן ממך
Ki gil jagil 'bi çáddiq;	24	כי גל יגל אבי צדק
V'joléd chakhám jismách bo.		וילד חכם ישמח בו

---

13 b 1 vorher כי. **17 a 2** יקנא (durch das jetzt folgende לבך nothwendig geworden; vgl. XXIV 1. 19; III 31; Ps. xxxvii 1). **17 b 1** jetzt durch כי אם (aus 18 a) verdrängt und in 17 a verschlagen, mit Verlust seiner ursprünglichen Bedeutung: halte dich an die Furcht Jahve's = [illegible]. **22 b 3—4** כי זקנה אמך. Wer wird wohl seine Mutter verachten, weil sie alt geworden ist? Man brachte durch eine leichte Textveränderung die Mutter in den Vers hinein, wozu der Parallelis-

Nachtrag des Redactors.

Jiṣmách abíkha v'immakh;	25	ישמח אבך ואמך
Vetágel jóladtükha!		יתגל ילדתך

Vorbemerkung des Redactors.

Tená, bení, libb'khá li;	26	תנה בני לבך לי
V'enükha dárk- tiççórna!		ועיניך דרכי תצרן

Gegen Unkeuschheit.

Šuchá 'amúqqa zóna,	27	שחה עמקה זנה
Ub'ér çará nokhríjja:		ובאר צרה נכריה
Af hi' kechütef tě'rob,	28	אף הא בחתף תארב
Ubóg'dim b'ádam tósif.		ובגדם באדם תוסף

Der Wein.

L'mi ój, l'mi 'bój, l'mi m'dánim:	29	למי אוי למי אבוי למי מדנם
L'mi ṣich, l'mi f'çá'im chínnam?		למי שח למי פצעם חנם
Lam'ách'rim 'ál hajjájin;	30	למאחרם על היין
Labbáim, láchqor mímsakh.		לבאם לחקר ממסך
Al tér' jajn, kí jit'áddam.	31	אל תרא יין כי יתאדם
Ki jítten bákkos 'éno!		כי יתן בכם עינו
Ach'ríto k'náchaš jíššakh;	32	אחרתו כנחש ישך
Ukhéçif'óni jáfriš.		וכצפעני יפרש
'Enäkha jir'u zárot,	33	עיניך יראו זרת
V'libb'khá j'dabbér tahpúkhot;		ולבך ידבר תהפכת
V'hajíta k'šókheb b'léb jam,	34	והית כשכב בלב ים
Ukhéšokhén b'roš chibbel.		וכשכן בראש חבל
Hikkúni, bál chalíti;	35	הכני בל חלתי
H'lamúni, bál jadá'ti.		הלמני בל ידעתי
Matáj aqíç mijjéni,		מתי אקץ [מייני]
Osíf abáqešünnu?		אוסף אבקשנו

---

mus einzuladen schien. Die jetzige Lesart in 22 b wird von der Begründung in 24 nicht nur vollständig ignorirt, sondern sogar geradezu ausgeschlossen. **23** fehlt noch in A. **24 a 1** war durch die Einschiebung von 23 unverständlich geworden und gerieth daher vor 27. **29 b 5** + לבי חכללת עינים (scherzhafter Zusatz mit Anspielung auf Gen. XLIX 12). **31 b 4** + יתהלך במישרים (aus Cant. VII 9). **34 b 1** καὶ ὥσπερ κυβερνήτης (indem ש als ש = ס aufgefasst ward); ובשכב (zu tautologisch). **35 c 3** wird durch das Suffix im Parallelstichos gefordert. **35 d 2** + עוד.

Der Böse nicht beneidenswerth.

Al t'qánne' b'án'še rá'a:	XXIV 1	אל תקנא באנשי רעה
V'al tit'av, lihjot ittam!		ואל תתאו להית אתם
Ki šód jehgä libbámo:	2	כי שד יהגה לבם
V''amál sif'téhem t'dább'ran.		ועמל שפתיהם תדברן

Nutzen der Weisheit.

B'chokhmá jibbánä bájit,	3	בחכמה יבנה בית
U'bit'buná jitkónan;		ובתבנה יתכונן
B'da't ch'dárim jimmaléu.	4	בדעת חדרם ימלאו
Kol hón jaqár vená'im.		כל הון יקר ונעם

Weisheit besser als Kraft.

Gebár chakhám tob mé'oz.	5	גבר חכם [טב] מעז
V'iš dá'at méammic koch		ואש דעת מאמץ כח
Ki b'táchbulót milchóma;	6	כי בתחבלת מלחמה
Utéšu'á b'rob jó'ec.		ותשעה ברב יעץ

Gelassenheit.

Dammóta l'-víl, chakhámta:	7	[דמת] לאול חכמת
Hechrášta, l'tif'artäkha.		[החרשת לתפארתך]
Ki chákham jóšeb mérib:		[כי חכם ישב מרב]
Baššá'ar lo' jiftách pív.		בשער לא יפתח פה

Heimtücke.

Hamécha ššéb leháre',	8	[ה]מחשב להרע
Lo bá'l m'zimmót jiqráu.		לו בעל מזמת יקראו
Zimmát evilim cháṭṭat:	9	זמת אולם חטאת
Vetó'abát l'adám leç.		ותועבת לאדם לץ

XXIV 4 a 1 so A; M ימלאו. **5 a 4** ἰσχυροῦ; מעז. **6 a 2** so A: M + תעשה לך. Vgl. XX 18. **7 a 1** M ראמות (paläographisch eigentlich keine Variante). Uebersetze: schweigst du einem Narren gegenüber, so zeigst du dich weise. Die Exegeten deuten den jetzigen Text: Korallen (d. h. schwer zu erreichen und deshalb nicht erstrebt) ist für den Narren die Weisheit! Uebrigens wird ד durch die alphabetische Anordnung von XXIV 1—9 gefordert. **7 b—c** schon deshalb nothwendig, weil sonst die wahrhaft ungeheuerliche Behauptung herauskäme, der Narr thue im Thore den Mund nicht auf, wodurch er ja eben aufhören würde, ein Narr zu sein. **8 a 1** fordert das Al-

Gegen Schlaffwerden im Glücke.

Al tibṭach b'rōb chelǎkha;	10	אל תבטח ברב חילך
V'jadǎkha ǎl tirpǎna!		וידך אל תרפין
B'jom ṭoba hítrappita,		ביום טבה] התרפית
B'jom çára çár kochǎkha.		ביום צרה צר כחך

Errettung von Todescandidaten.

Haççél l'quchim lammávet:	11	הצל לקחם למות
V'maṭim lahórg im tǎchṣokh!		וממט להרג אם תחשך
V'noçér nafš'khá, hu' jéda'.	12	ונצר נפשך הא ידע
V'hešib l'adám kefǒ'lo		והשב לאדם כפעלו

Einschaltung des Redactors.

Ekhól, beni, d'baš, ki tob;	13	אכל בני דבש כי טב
V'noft mátoq 'al chikkǎkha.		ונפת מתק על חכך
Ken dé'a lil'babǎkha.	14	כן דעה]ללבבך
Vechókhma lénafšǎkha.		וחכמה לנפשך

---

phabet den Artikel, welcher auch für den Sinn schwer zu entbehren ist und um so leichter ausfallen konnte, als das vorhergehende Wort in der alten Orthographie mit ה schloss. **9a2** ἄφρων; אול.

10 will offenbar vor sorglosem Sichgehenlassen im Glücke warnen, so dass dem ביום צרה jedenfalls ביום טבה im Parallelstichos entsprach. Also: bist du schlaff geworden in der Zeit des Glückes, so ist deine Kraft beengt zur Zeit der Noth. Die gewöhnliche Erklärung ist ein Muster oder Tautologie, mit etwas Geistreichigkeit zurechtgestutzt. Vorher fehlte wohl ein ganzes Blatt, auf welchem die alphabetischen Vierzeiler zu Ende gingen. **12** vorher eine längere prosaische Glosse, welche den einfachen Gedanken, dass Gott das Thun aller Menschen, also auch des Lebensretters, beobachtet und belohnt, künstlich unklar macht. Für נצר las der Glossator mit A יצר und erklärte dies nach Anleitung von Prov XXI 2; Ps. XCIV 7. 9. 11. Vorher bemerkte er aber noch, das Folgende solle der Entschuldigung eines Gleichgiltigen begegnen, dass er nichts von der bevorstehenden Hinrichtung gewusst habe; also doch wohl die Allwissenheit des Herzensprüfers gegen eine unwahre Ausrede geltend machen. Insoweit der sehr unklare Gedankengang unserer Glosse überhaupt zu Tage tritt, wird also darin eine ganz specielle, ja individuelle Situation vorausgesetzt, was ihr allein schon das Urtheil spricht. **14 b** folgt zuerst die Glosse אם מצאת zu 13 a (aus XXV 16), dann XXIII 18 (zu XXIV 20 a). Später ward wohl die erste Glosse irrig auf die Weisheit, statt auf den Honig, bezogen.

Der Gerechte nicht preisgegeben.

Al tĕ̊rob lin've çáddiq;	15	אל תארב לנוה צדק
Veál tešádded ribço!		[ו]אל תשדד רבצו
Ki šáb' jippól çaddiq v'qam;	16	כי שבע יפל צדק וקם
Ur'šá'im jikhš'lu b'rá'a.		ורשעם יכשלו ברעה

Gegen Schadenfreude.

Bin'fól -jib'khá al tiṣmach,	17	בנפל איבך אל תשמח
Ub'khóš'lo -l jágel líbbakh;		ובכשלו אל יגל לבך
Pen jír'ä Jáh v'ra' b''énav,	18	פן יראה י׳ ורע בעינו
V'hešib me'álav áppo!		והשב מעלו אפו

Unglückliches Ende des Bösen.

Al títchar bámmeré'im;	19	אל תתחר במרעם
Al t'qánne' bárešá'im!		אל תקנא ברשעם
Ki lŏ' tihjä ach'rít l'ra';	20	כי לא תהיה אחרת לרע
Venér reša'im jid'akh.		[ו]נר רשעם ידעך

Für Gott und König.

J'ra' ét Jahvä vamälekh;	21	ירא את י׳ ומלך
'Im šónim ál tit'árab!		עם שנם אל תתערב
Ki fit'om jáqum édam.	22	כי פתאם יקם אידם
V'fid šónnotám mi jóde'?		ופד שנתם מי ידע

Nutzen strenger Erziehung.

Ben šómer dábar méed;	Λόγον φυλασσόμενος υἱὸς ἀπωλείας ἐκτὸς ἔσται·
Veliqach jiqqachánnu.	Δεχόμενος δὲ ἐδέξατο αὐτόν.
Ben lŏ' m'quddám mejússar,	Υἱὸς οὐ προπεπαιδευμένος.
B'en š'mór merá', pat' jóbed.	Τοῦ τηρεῖσθαι ἀπὸ κακῶν. ἐξαπίνης ἀπολεῖται.

---

15 a 2 + בני (durch die vorhergehende Einschaltung des Redactors nahegelegt, in welcher der Weisheitsschüler als Sohn angeredet war). **21 a 3** + בני (wahrscheinlich Zusatz des Redactors, welchem diese Anrede, abgesehen von Kap. 1—9, ausschliesslich angehört). **22 b 2** שניהם. Uebersetze: ihres Wahnsinnes. **22 d 1** von A falsch ausgesprochen. Die Lehre wird sich dessen, der sie angenommen hat, wieder annehmen. **22 e—f** nur in der koptisch-saidischen Uebersetzung erhalten: **пете пϥтамо ⲇⲉ ⲁⲛ ⲙ̄пеϥϣⲏⲣⲉ ⲡ̄ϣⲟⲣⲡ̄ ⲉ̄ⲧⲣⲉϥ ϩⲁⲣⲉϩ ⲉ̄ⲣⲟϥ ⲉ̄ⲡⲡⲉⲑⲟⲟⲩ ϥⲛⲁⲧⲁⲕⲟ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲉϣⲛⲉ.** Der Uebersetzer hat den causalen Charakter des Nebensatzes verkannt und diesen daher irrig mit dem Vorhergehenden, statt mit dem Folgenden, verbunden. Das Distichon war zu übersetzen: ein Sohn, der nicht zuvor gezogen worden ist, wird plötzlich zugrundegehn, weil er sich nicht vor Bösem hütet

Verantwortlichkeit königlicher Gewalt.

Al t'dábber l'málk kol l' šón šaqr;	Μηδὲν ψεῦδος ἀπὸ γλώσσης βασιλεῖ λεγέσθω·
V'al tóçe' l'šóno kol šaqr!	Καὶ οὐδὲν ψεῦδος ἀπο γλώσσης αὐτοῦ οὐ μὴ ἐξέλθη.
Ki chárb l'šon málk v'lo' báṣar;	Μάχαιρα γὰρ γλῶσσα βασιλέως, καὶ οὐ σαρκίνη·
V'nittán b'jadáh jiššáber.	Ὃς δ' ἂν παραδοθῇ, συντριβήσεται.
B''oz áppah tíšbor b'né -dam,	Ἐὰν γὰρ ὀξυνθῇ ὁ θυμὸς αὐτοῦ, υἱοὺς ἀνθρώπων ἀναλίσκει.
V''aç'mót 'našim tegárem;	Καὶ ὀστᾶ ἀνθρώπων κατατρώγει·
Vattiṣrefém s'refát eš,	Καὶ συγκαίει ὥσπερ φλόξ,
Meh'jót okhl lib'ne nášer.	Ὥστε ἄβρωτα εἶναι νεοσσοῖς ἀετῶν.

Anhang zu den Worten der Weisen. 23 גם אלה לחכמם

Gegen parteiische Justiz.

Makkír paním bemišpaṭ,		מכר פנם במשפט
Omér l'rašá': çaddiq -tta;	24	אמר לרשע צדק את
Hinné, jiqq'búhu 'ámmim.		[הנה] יקבה עמם
Vejíz'amúhu l'úmmim.		[ו]יזעמה לאמם

Heilsame Zurechtweisung.

S'fatájm jiššáq iš jóser.	26	שפתים ישק [איש יסר]
Mešíb d'barím nekhochim;		משב דברם נכחם
Velámmokhíchim jin'am.	25	ולמוכחם ינעם
Va'álehém birkát ṭob.		ועליהם ברכת טב

Haushalt.

Hakhén bachúç m'lakhtäkha,	27	הכן בחץ מלאכתך
Ve'átt'da báṣṣadä lakh;		יעתדה בשדה לך
Achár tiqqách l'kha išša.		אחר [תקח לך אשה]
Ubánitá betákha!		יבנת ביתך

22 i ist γὰρ aus Said. und Syro-hexapl. aufzunehmen **22 l** haben alle Texte ausser Said. irrig σὺν νεύροις ἀνθρώπους statt υἱοὺς ἀνθρώπων. **23. 1** מכר (aus XXVIII 21, woher auch der Zusatz כל טב am Ende des Stichos entnommen ist). **26** muss umgestellt und ergänzt werden, da 25 keinen Anschluss an 24 hat (Strafprediger bilden ja keinen Gegensatz zu parteiischen Richtern), und 26 sonst keinen klaren, greifbaren Sinn erhält. Der Spruch schildert die heilsame Wirkung wohlgemeinter Zurechtweisung, die man deshalb nicht als Kränkung, sondern als Zeichen wahrer Freundschaft, wie einen Kuss, hinnehmen solle **25 b 1** — אצר (vgl. II Sam. XXII 7

Gegen Rachsucht.

Al t'hí 'ed chinnam b'ré'akh,	28	אל תהי עד חנם ברעך
V'hiftéta biś'fatäkha!		והפתית בשפתיך
-L tomár: ka'šér 'aśá li,	29	אל תאמר כאשר עשה לי
Ken ášib láiš k'fö'lo!		כן אשב לאיש בפעלו

Rath für Bürgen.

-M 'arábta lére'äkha,	VI 1	אם ערבת לרעך
Taqá'ta l'zár kappäkha,		תקעת לזר כפך
Noqášta biś'fatäkha,	2	נוקשת בשפתיך
Nilkádta b'ím're fíkha.		נלכדת באמרי פיך
'Śe zót efö' v'hinnáçel,	3	עשה זאת אפא והנצל
Ki bá'ta b'kháf re'äkha:		כי באת בכף רעך
Lekhá veál tarpänna,		לך ואל תרפנה
Veráhabá re'äkha!		ורהבה רעך
-L tittén šená l''enäkha,	4	אל תתן שנה לעיניך
Ut'núma l''áf'appäkha!		ותנמה לעפעפיך
Hinnáçel kiç'bi mippach,	5	הנצל בצבי מפח
Ukh'çippor mijjad jáquš!		וכצפר מיד יקש

Die fleissige Ameise.

Lekh él nemála, 'áçel;	6	לך אל נמלה עצל
Reé d'rakhäha vách'kham!		ראה דרכיה יחכם
Takhín beqájiç láchmah;	8	תכן בקיץ לחמה
Ag'rá b'qaçir ma'kálah		אגרה בקציר מאכלה

Folgen der Trägheit.

'Al ś'dé iš 'áçel 'ábart-,	XXIV 30	על שדה אש עצל עברת
V''al kárem ádam ch'sár leb		ועל כרם ארם חסר לב
Kulló qimm'śónim, ch'rállim,	31	כלו קמשנם חרלם
Vegudr 'banáv nehrása.		וגדר אבני נהרסה

---

mit Ps. xviii 7). **27** wäre das Perfectum consecutivum ohne ein vorhergehendes Jussiv kaum zulässig.

28 ist die Rede von einem, der aus Rachsucht gegen seinen Nächsten Zeugniss ablegt oder überhaupt dessen Fehler unberufenerweise bekannt macht. **29 b 1** + אעשה לו. **VI 1 a 1** vorher בני, welches hier und 3 a wohl vom Redactor eingeschoben ist. **1 b 3** τὴν χεῖρα; כפיך (Handschlag geschieht nicht mit beiden Händen). **2 a 2** τὰ ἴδια χείλη (im Parallelstichos ist ῥήμασιν ἰδίου στόματος die ursprüngliche Lesart); באמרי פיך. **3 c 2—3** μὴ ἐκλυόμενος: התרפס. Uebersetze das Distichon: mache

Vaéchzü -nokhi, -šít libb-;	32	ואחזה אנכי אשת לבי
Raít-, laqáchti músar:		ראת לקחתי מסר
'Ad mátaj, 'áçel, tiškab;	VI 9	עד מתי עצל תשכב
Matáj taqúm miššnátakh?		מתי תקם משנתך
Me'áṭ šenót, m''aṭ t'númot,	XXIV 33 (VI 10)	מעט שנת מעט תנמת
M''aṭ chibbuq jádajm liškab:		מעט חבק ידים לשכב
V'ba' khim'hallékh rešäkha,	XXIV 34 (VI 11)	ובא כמהלך רישך
Umáchsor'khá k'iš mágen.		ומחסרך כאש מגן

Portrait des Ränkeschmiedes.

Adám b'lijjá'l, iš áven,	VI 12	ארם בליעל אש אין
Holékh be'iqqešút pü;		הלך [ב]עקשת פה
Qoréç b''enáv, mal b'ráglav,	13	קרץ בעינו מל ברגלו
Morü beéçbe'otav.		מרה באצבעתו
Tahpákhot b'libbo chóreš;	14	תהפכת בלבו חרש
B'khol 'ét m'danim ješállech		בכל עת מדנם ישלח
'Al kén pit'óm jabo' -do;	15	על כן פתאם יבא אידו
Pat' jiššabér v'en márpe'.		פתע ישבר ואין מרפא

Sieben gottverhasste Dinge.

Šeš hénna şáne' Jáhvi,	16	שש הנה שנא ״
Vešäba' to''bat náfšo:		ושבע תועבת נפשו
'Enájm ramót, l'šon šáqer,	17	עינים רמת לשן שקר
V'jadájm šof'khót dam náqi.		וידים שפכת דם נקי
Leb chóreš máchš'bot áven,	18	לב חרש מחשבת און
Raglájm m'mah'rót lará'a;		רגלים ממהרת לרעה
Jafích k'zabím, 'ed šáqer,	19	יפח כזבם עד שקר
Um'šállech m'dánim bét -chim.		ומשלח מדנם בית אחם

---

dich auf, lass die Sache nicht liegen und bestürme deinen Nächsten (den indolenten Schuldner)! **5a 3** ἐκ βρόχων; מיד **7** prosaische Glosse, welche den Eindruck des Beispiels eher abschwächt. Jedenfalls gehört sie nicht zur Sache; denn auch der Privatmann wird ja keineswegs durch die Obrigkeit, sondern nur durch das eigene Interesse zur Arbeit angehalten. **XXIV 31a 1** M vorher עלה כלו; in A scheint nichts zu entsprechen, da ἐὰν ἀφῇς αὐτόν wohl nur erklärender Zusatz ist. **31a 2** so A; M + כסו פניו. **VI 9** in der saidischen Uebersetzung auch nach XXIV 32. **VI 13a 3** מלל (gewöhnlich willkürlich und sinnstörend vom Fussscharren verstanden, wodurch sich ja der Heimtückische verrathen würde); מל = مَاَلَ bezeichnet hier das heimliche Seitwärtsschieben des Fusses, um einen Anderen damit anzustossen und zur Verhöhnung oder Beschädigung eines Dritten aufzufordern. **14a 3** + רע, wodurch der Vers in drei Sätze zerfällt und der Parallelismus vollständig zerstört wird **18b 2** so A: M + לרוץ (tautologisch)

Ezechianische Sammlung von Salomosprüchen. XXV 1 גם אלה משלי שלמה אשר העתקו אנשי חזקיה מלך יהודה

K'bod 'Lóhim háster dábar;	2	כבד אלהם הסתר דבר
Ukh'bód m'lakhím ch'qor dábar.		וכבר מלכם חקר רבר
Šamájm larúm v'arç lá'omq;	3	שמים לרם וארץ לעמק
Veléb m'lakhím en chéqer.		ולב מלכם אין חקר
Hagó sigím mikkásef,	4	הגו סגם מכסף
Vajjéçe' l'çóref küli;		ויצא לצרף כלי
Hagó raši' lif'né malk,	5	הגו רשע לפני מלך
V'jikkón baççüdeq kis'o.		ויכן בצדק כסאו
Al títhaddár lif'né malk;	6	אל תתהדר לפני מלך
V'bim'qóm g'dolím al tá'mod!		ובמקם גדלם אל תעמד
Ki ṭób 'mor l'khá: "le hénna,	7	כי טב אמר לך עלה הנה
Mehášpil'khá lif'né rob.		מהשפלך לפני רב
Ašér raú 'enükha,		אשר ראו עיניך
Al tóçe' lárob máher;	8	אל תצא לרב מהר
Pen má-tta'šü b'ach'rítah,		פן מה תעשה באחרתה
B'hakhlím oth'khá re'ükha!		בהכלם אתך רעך
Rib'khá rib ét re'ükha,	9	* רבך רב את רעך
Vesódi ácher ál t'gal;		וסר אחר אל תגל
Pen jéchasséd'kha šóme',	10	פן יחסדך שמע
V'dibbátekhá lo' tášub!		ודבתך לא תשב
Tappúch zaháb b'maşkít kasp,	11	תפח זהב במשבת כסף
Dabár dabár 'al ofnav.		רבר רבר על אפנו

XXV 7 b 3 נדב (Synonym des falsch ausgesprochenen רב). Uebersetze: vor einer Menge = vor dem Publikum, öffentlich. Genau entspricht ἐνώπιον πάντων τῶν συνανακειμένων σοι Luc. xiv 10, wo unsere Stelle zugrunde liegt. **7 c** zieht A mit Recht zum Folgenden, da es sonst nur einen sehr erkunstelten Sinn haben könnte, während es dem achten Verse seine wirkliche Bedeutung sichert, nämlich vor leichtsinnigem Ausplaudern der uns bekannt gewordenen, etwa bedenklichen, Angelegenheiten eines Freundes zu warnen (רב hat in 8 a dieselbe Bedeutung wie in 7 b). Nur so erklärt sich die rathlos verzweifelte Beschämung, welche eintritt, wenn man vom Freunde wegen solcher Schwätzereien zur Rede gestellt wird, aber keineswegs wegen Streitsucht oder auch gehässiger Nachrede gegen Feinde. **11 a 1** μῆλον; תפחי.

Nazm záhab vách'li khátem, *D'bar chákham 'ál ozn šóma't.*	12	נזם זהב וחלי כתם דבר חכם על אזן שמעת
K'šalg b'chòm çir né'man l'šol'- *Venäfeš 'dónav jášib.* [*chav,*	13	כשלג בחם צר נאמן לשלחו ונפש ארנו ישב
N'şiim v'ruch v'gäšem ájin, *Iš mithallél b'mattát šaqr.*	14	נשאם ורח וגשם אין אש מתהלל במתת שקר
B'ork áppajm j'füttü qáçin; *V'lašón rakká tišbòr garm.*	15	בארך אפים יפתה קצן ולשן רכה תשבר גרם
D'baš máça'tá, 'khol dájjakh, *Pen tişba' váhaqé'to!*	16	דבש מצאת אכל דיך פן תשבע והקאתו
Hoqàr ragl'khá meré'akh, *Pen jişba''khá uş'néakh!*	17	הקר רגלך מרעך פן ישבעך ושנאך
Mappéç vechárb v'cheç šánun, *Iš 'ónä b'ré'o 'éd šaqr.*	18	מפץ וחרב וחץ שנן אש ענה ברעה עד שקר
Šen ró'a v'rágl mo'ádet, *Mibţách bogéd b'jom çára.*	19	שן רעה ורגל מעדת מבטח בגד ביום צרה
Chomç 'ál paç', májm 'al náter, *V'šar bášširím 'al léb ra'.*	20	חמץ על [פצע מים על] נתר ושר בשרם על לב רע
Sas bábbagd v'ráqab bá'eç; *V'mittúgat iš ro' líbbo.*		Ὥσπερ σὴς ἐν ἱματίῳ καὶ σκώληξ ξύλῳ, Οὕτως λύπη ἀνδρὸς βλάπτει καρδίαν.
-M ra'éb -jib'khá, ha'k'léhu; *Veím çamé', hašqéhu!*	21	אם רעב איבך האכלה ואם צמא השקה
Ki gächalím -tta chótü; *Ve Jáhvü jéšallém lakh.*	22	כי גחלם את חתה יי׳ ישלם לך

---

12 b 1 λόγος; מוכח. Der Strafprediger als Ohrring ist ein gar zu groteskes Bild, dem man gern das Wort des Weisen substituirt. **13 a 1** M כצנת שלג; A ὥσπερ ἔξοδος χιόνος = כצאת שלג. **13 a 2** κατὰ καῦμα; בחם. Das folgende קצר ist durch Dittographie aus צר entstanden. **16 b 2** so A; M תשבענו. **17 a 3** πρὸς σεαυτοῦ φίλον; מבית רעך. **19 b 4** so A; M + מעדה בגד ביום קרה (Dittographie). **20 a 3—5** ἕλκει ἀσύμφορον = פצעם יעל. Dies ist mit anderer Worttrennung zu ergänzen, weil das tertium comparationis natürlich nicht die Unbrauchbarmachung, sondern die peinliche Einwirkung ist, Natron aber schon bei Zuguss von Wasser aufbraust, mithin die Erwähnung des Essigs nur für die Wunde, nicht für das Natron, Zweck und Sinn hat. **21 a 3** ὁ ἐχθρός σου; שנאך (auch XXVI 24 ist der Feind in einen Hasser verwandelt worden, weil jener Ausdruck Gegenseitigkeit des Hasses anzudeuten schien, die man dem Weisheitsschüler nicht zuschreiben oder gestatten wollte). **21 a 4** so A; M + לחם. **21 b 3** so A; M + מים. **22 a 4** + על ראשו (beruht auf Missverständniss des Sinnes;

Ruch çáfon t'chólel gášem,	23	רח צפן תחולל גשם
V'faním nizʻámim l'šón satr.		ופנם נועמם לשן סתר
Ṭob šübet ʻál pinnát gag.	24	טב שבת על פנת גג
Meéšt m'doním v'bet chúber.		מאשת מדנם ובית חבר
Majm qárim ʻál nafš ʻʻjéfa,	25	מים קרם על נפש עיפה
Š'muʻá ṭobá mimmérchaq.		שמעה טבה ממרחק
Maʻján nirpáṣ, m'qor miśchat,	26	מעין נרפש מקר משחת
Çaddíq maṭ lif'ne ráša'.		צדק מט לפני רשע
Akhól d'baš hárbot lō' ṭob;	27	אכל דבש הרבת לא טב
Vechéqer k'bédim kábod.		וחקר כבדם כבד
ʻIr péruçá, en chóma,	28	ער פרצה אין חמה
Iš, 'šér en máʻçar l'rúcho.		אש אשר אין מעצר לרחו
K'šalg b'qájç ukh'mátar b'qiçir.	XXVI 1	בשלג בקיץ וכמטר בקצר
Lo' ná'vü líkh'sil kábod.		לא נאוה לכסל כבד
K'çippór l'nud, kid'ror láʻuf,	2	כצפר לנד כדרר לעף
Qil'lát chinnám lo' tábo'.		קללת חנם לא תבא
Šoṭ lássus, mäteg lách'mor;	3	שוט לסס מתג לחמר
Vešébeṭ l'gév kesílim.		ושבט לגו כסלם
Al táʻan k'síl k'ivválto,	4	אל תען כסל כאולתו
Pen tíšvü ló gam átta!		פן תשוה לו גם את
ʻAné khesil k'ivválto,	5	ענה כסל כאולתו
Pen jíhjü chákham b'ʻénav!		פן יהיה חכם בעיני
Miqqáçü chámas šótü,	6	מקצה חמס שתה
Šoléch d'barím bejád k'sil.		שלח דברם ביד כסל
Dillúj šoqájm mippissech,	7	דלי שקים מפסח
Umášal b'fi khesílim.		ומשל בפי כסלם
Kiç'rór abn bémargéma.	8	כצרר אבן במרגמה
Ken nóten líkh'sil kábod		כן נתן לכסל כבד
Choch ʻála bidi šikkor,	9	חוח עלה ביד שכר
Umášal b'fi khesílim.		ומשל בפי כסלם

---

durch Feindesliebe sollen die Kohlen, der Brennstoff des Hasses, fortgeschafft werden; ein weit edlerer Gedanke, als die gewöhnliche Auslegung).

25 b 3 מארץ מרחק. **XXVI 1 b 1** vorher כן **2 b 1** vorher כן. **6 a 1** + רגלים (ein geradezu absurdes Bild, welches aber unbegreiflicherweise bei den Exegeten Glück gemacht hat; מקצה bedeutet schliesslich).

Rab mécholél kol ʿôbʿrim,	10	רב מחלל כל עברם
Vʿṣokhér kesíl vešíkkor.		ושכר כסל ושכר
Kekhäleb, šáb ʿal qéo,	11	ככלב שב על קאו
Kesíl šonä bʿivválto.		כסל שנה באילתו
Raíta chákham bʿʿénav;	12	ראת חכם בעינו
Tiqvá likh'síl mimménnu.		תקוה לכסל ממנו
Amár ʿaçél: šachl báddark;	13	אמר עצל שחל בדרך
Arí ben hárechóbot.		ארי בין הרחבת
Haddált tissób ʿal çírah,	14	הדלת תסב על צירה
Veʿáçel ʿál miṭṭáto		ועצל על מטתו
ʿAçél, jadó baççállacht;	15	עצל ידו בצלחת
Nil'á lahʿšíbah él piv.		נלאה להשבה אל פיו
Chakhám ʿaçél beʿénav,	16	חכם עצל בעיני
Miššíbʿa mʿšíbe ṭáʿam.		משבעה משבי טעם
Machzíq b'ozné khalb ʿóber,	17	מחזק באזני כלב עבר
Mitʿábber ʿál rib lô' lo.		מתעבר על רב לא לו
Kammítlahléh bammávet,	18	כמתלהלה במות
Hajjórä zíqqim, chíççim;		הירה זקם חצם
Ken íš, rimmá -t reʿéhu,	19	כן איש רמה את רעה
Vʿamár: h'lo' mʿṣácheq áni?		ואמר הלא משחק אני
Beáfs ʿeçim tikhbä eš;	20	באפס עצם תכבה אש
B'en nírgan jištoq mádon.		באין נרגן ישתק מדן
Pacht l'gächalím vʿʿeçim l'eš,	21	פחת לגחלם ועצם לאש
Veiš mʿdoním l'charchár rib.		ואש מדנם לחרחר רב
Dibʿré nirgán kʿmitláhʿmim;	22	דברי נרגן כמתלהמם
Vʿhem járʿdu chádʿre báten		והם ירדי חדרי בטן

---

10 a 4 jetzt an das Ende des zweiten Halbverses gerathen, wodurch ein mehrfach schiefer und sonderbar ausgedrückter Gedanke entsteht (der alles verwundende Schütze, die zwecklose Wiederholung desselben Particips und die Gleichstellung der Vorübergehenden mit Taugenichtsen ist wohl genug für einen Vers), während die Umstellung mit einem Schlage alles heilt. Uebersetze: Ein Schütze, der alle Vorübergehenden verwundet, ist, wer Thoren und Trinker dingt. **12 a 1** + אש. **15 a 1** vorher מבן Nach A zu emendiren, wie XIX 24, wird hier durch den Parallelstichos widerraten. Die beiden Sprüche sind offenbar gegenseitig einander gleich gemacht worden. **17 a 4** so abzutrennen; von seinem Herrn lasst sich jeder Hund am Ohr fassen. **18 a 2** hat M jetzt am Ende des Verses in der Form ירה. Uebersetze: wie einer, der sich über den (durch ihn bewirkten) Tod verwundert, während er doch Brandgeschosse, Pfeile abschiesst. **21 a 1** Infin von נפח; M פחם.

Kasp sígim m'çúppä 'ál chars,	23	כסף סגים מצפה על חרש
S'fatájim ch'láqim v'léb ra'.		שפתים חלקם ולב רע
Bis'fátav jinnakhér -jeb;	24	בשפתו ינכר איב
Ub'qírbo jášit mírma		ובקרבו ישת מרמה
Ki j'chánnen, ál ta'mén bo!	25	כי יחנן אל תאמן בו
Ki šáb' to'ébot b'libbo.		כי שבע תועבת בלבו
Kosä sin'á b'maššáon,	26	כסה שנאה במשאן
T'gullá ra'áto b'qáhal.		תגלה רעתו בקהל
Korä šacht l'ré', bah jíppol;	27	כרה שחת [לרעו] בה יפל
V'golél abn, élav tášub.		וגלל אבן אלו תשב
L'šon šáqer jísna' dákkav;	28	לשן שקר ישנא דכו
V'fá chálaq já'sä midchä.		ופה חלק יעשה מדחה
Al tithallél b'jom móchar!	XXVII 1	אל תתהלל ביום מחר
Ki lô' tedá', ma-jjéled.		כי לא תדע מה ילד
J'hallél'kha zár v'lo' fíkha;	2	יהללך זר ולא פך
Nokhrí veál s'fatákha!		נכרי ואל שפתיך
Kobd äben v'nétel háchol;	3	כבד אבן ונטל החל
V'kha's 'víl kabéd miššnéhem.		וכעס איל כבד משניהם
Akhz'ríjjut chéma v'šátp af;	4	אכזרית חמה ושטף אף
V'mi já'mod líf'ne qin'a?		ומי יעמד לפני קנאה
Tobá tokháchat m'gúlla.	5	טבה תוכחת מגלה
Meáhba mésuttáret.		מאהבה מסתרת
Ne'mánim píç''e oheb.	6	נאמנם פצעי אהב
Minníd'bat n'šíqot sóne'.		מנדבת נשקת שנא
Nafš s'bé'a tábus nófet;	7	נפש שבעה תבס נפת
V'nafš r''éba, kól mar mátoq.		ונפש רעבה כל מר מתק
K'çippor nodádt min qinnah,	8	כצפר נדדת מן קנה
Ken íš noded mimm'qomo.		כן איש נדד ממקמו
Šamn úqetort j'sammách leb:	9	שמן וקטרת ישמח לב
V'mitqár''a me'eçót nafš.		ומתקרעה מעצת נפש

23 b 2 λεῖα: חלקים. **24 a 3** ἐχθρός: שנא. Vgl. zu XXV 21. **25 a 2** + קולו **26 a 1** ὁ κρύπτων; תכסה **XXVII 1 b 5** + יום (fehlt in der Peschita, vielleicht auf Grund einer alexandrinischen Lesart) **6 b 1** ἢ ἑκούσια: נעתרות. **9 b** stellt nach der Worttrennung in A dem heiteren Lebensgenusse gut die Selbstquälerei des Sorgenvollen gegenüber, während M einen hypersentimentalen und affectirt ausgedrückten Satz liefert, dessen Suffix sich auf nichts zurückbezieht

Re'khá v're' -bíkha -l tá'zob! 10 רעך ורע אבך אל תעזב
V'bet ách tabo' b'jom 'édakh ובית אח תבא ביום אידך

Chakhám, b'ni, v'sámmoch libbi, 11 חכם בני ושמח לבי
V'asíba chór'fi dábar! ואשיבה חרפי דבר

'Arúm raá ra', nistar: 12 ערם ראה רע נסתר
P'tajim 'ab'rú, ne'násu פתים עברו נענשו

Qach bigdo, kí 'aráb zar; 13 קח בגדו כי ערב זר
B''ad nokhrijjá chob'léhu! בעד נכריה חבלהו

M'barékh re'ó b'qol gádol, 14 מברך רעהו בקול גדול
Qelála téchaséb lo קללה תחשב לו

Dalp tóred b'jómi ságrir; 15 דלף טרד ביום סגריר
Veéšt m'donim nišváta. ואשת מדונים נשותה

Ç'tonijja cáchat rúchot; 16 צפניה צחת רוח
V'temán j'manit jiqráu. ותמן ימנית יקרא

---

10 b übersetze: so kannst du am Tage deines Unglückes in das Haus eines Bruders gehn (nämlich zu jenem bewährten Freunde deiner Familie, der dich brüderlich aufnehmen wird). Durch die Veränderung des zweiten Wortes in אחיך, sowie durch die Einschiebung von אל vor תבא, hat der Spruch eine seinem ursprünglichen Sinne ganz fremde, in dieser Schärfe unbegründete und speciell unsemitische, Pointe gegen leibliche Brüder erhalten. Eine ähnliche Sentenz am Schlusse des Verses ist vielleicht aus dem hebräischen Originale der im Buche Tobit benutzten Achiqar-Geschichte eingeschoben, wo sie in der syrischen Uebersetzung lautet ܛܒ ܫܒܒܐ ܕܩܪܝܒ ܡܢ ܐܚܐ ܕܪܚܝܩ (stimmt mit φίλος in A gegen שכן in M). **13 b 1** so A: M בעד. **14 a 4** + בבקר השכים (A hat wenigstens das zweite Wort noch nicht). **15 b 3** muss bedeuten: bleibt sich immer gleich, ist stets lästig und unerträglich, nicht nur an Regentagen, wie die Traufe. M נשתוה; A ἐκ τοῦ ἰδίου οἴκου = מבתה (fand also jedenfalls noch kein י zwischen ב und ת). **16 a 2—3** σκληρὸς ἄνεμος (vgl. Sir. XLIII 22, bzhgw. 20, wo dem Uebersetzer um 130 v. Chr. unsere Stelle nach A vorgeschwebt zu haben scheint): צפן רוח. Das von A nach Jer. IV 11 missverstandene צח entspricht genau dem Prädicat ἀνέμων αἰθριώτατος, welches Josephus dem Nordwinde gibt. **16 b 1** M ימינו; A ὀνόματι δὲ = ושמו. **16 b 2** ἐπιδέξιος: ימני. Der Spruch ist also zu übersetzen: Der Nordwind ist zwar der heiterste unter den Winden; aber der (heisse und beschwerliche) Südwind hat seinen Namen von rechts (glückbringend). Die moralische Anwendung nach Is. XXXII 5. Gewöhnlich wird der Vers übersetzt: Welche sie (die in 15 erwähnte Xanthippe) verbergen (wollen), der (!) verbirgt Wind, und Oel begegnet seiner rechten Hand. Man geht eben praktisch oft von dem Grundsatze aus, dass der Gedankenausdruck in biblischen Büchern nicht an die sonst selbstverständlichen Gesetze der Deutlichkeit und Angemessenheit gebunden sei.

Barzül bebúrzül júchad; *V'iš jéchad p'né re'éhu.*	17	ברזל בברזל יחד ואיש יחד פני רעה
Şam t'éna jokhal pirjah; *V'šomér 'donáv jekhúbbad.*	18	שם תאנה יאכל פריה ושמר אדנו יכבד
K'mo háppanim lappánim, *Ken léb haádam l'ádam.*	19	כמו הפנם לפנם כן לב האדם לאדם
Š'ol v' -báddo lō' tisbá'na; *V''ené -dam lō' tisbá'na*	20	שאל ואבדה לא תשבען ועיני אדם לא תשבען
To''bát Jah 'óçü 'énav; *Ukh'silim 'ázzc lišon.*		Βδέλυγμα Κυρίῳ στηρίζων ὀφθαλμόν· Καὶ οἱ ἀπαίδευτοι ἀκρατεῖς γλώσσῃ.
Maçréf l'khasp v'khúr lezáhab; *Veiš lefi mahlálo.*	21	מצרף לכסף וכר לזהב ואיש לפי מהללו
Leb ráša' jébaqqéš ra'; *V'leb jášar j'šácher dá'at.*		Καρδία ἀνόμου ἐκζητεῖ κακά Καρδία δὲ εὐθὺς ζητεῖ γνῶσιν.
-M tikhtoš 'vil b'tokh haríjot, *Ba''li lo' tásir -vvólto*	22	אם תכתש איל בתוך הרפת בעלי לא תסר אילתו
Jadō' tedá' p'ne çónakh; *Šit líbbekhá la''dárim!*	23	ידע תדע פני צאנך שת לבך לעדרם
Ki lo' le'ólam chósen; *V'im chájil nézer l'dor dor?*	24	כי לא לעלם חסן ואם [חיל] נזר לדר דר
Galá chaçír v'nir'á daš'; *Vené's'fu 'iš'bot hárim.*	25	גלה חצר ונראה דשא ונאספו עשבת הרם
Kebáşim líl'bušákha, *Um'chir şadü 'attúdim;*	26	כבשם ללבשך ומחר שדה עתדם
V'de ch'léb 'izzím l'lachmäkha, *V'chajjím lenā''rotákha.*	27	ודי חלב עזם ללחמך וחים לנערתך
Nasú, v'en rōdef, ráša'; *Veçáddiq kikh'fir jibtach.*	XXVIII 1	נסו ואין רדף רשע וצדק ככפר יבטח
B'fa'š' árç rabbim şarüha; *B'adám mebín jid'ákhun.*	2	בפשע ארץ רבם שריה באדם מבן ידעכן
G'bar róš ve'ošeq dállim, *Matár sochef v'en láchem*	3	גבר רש ועשק דלם מטר סחף ואין לחם

---

18 a 1 ὃς φυτεύει; נצר. **19 a 1** ὥσπερ; כמים. **20 b 2** האדם. **22 a 3** so A (denn ἐν μέσῳ = בתוך beweist, dass συνεδρίου nicht מכתש, sondern הרפת vertritt; ἀτιμάζων also = בעלי, vgl. עלל, أَضَلّ); M את האויל במכתש. **22 b 3** so A; M + מעליו. Uebersetze: so wirst du auch mit der Mörserkeule seine Narrheit nicht austreiben. **27 a 4** so A; M + ללחם ביתך. **XXVIII 1 b 1** δίκαιος δὲ: וצדקים. **2 b 3** so A; M + יאריך (Dittographie).

'Oz'bé torá j'hal'lú raš'; *V'šom'räha jitgarú bam.*	4	עזבי תורה יהללו רשע ושמריה יתגרו בם
-N'še rá' lo' j'binu mišpat; *Um'báq'še Jáh j'biná khol.*	5	אנשי רע לא יבני משפט ומבקשי י' יבני כל
Ṭob ráš, holékh betúmmo, *Me'iqqeš d'rákhajm 'ášir.*	6	טב רש הלך בתמו מעקש דרכים עשר
Noçér torá ben mébin; *V'ro'ä zol'lim jakhlim -bic.*	7	נצר תורה בן מבן ורעה זללם יכלם אבו
Marbä honó b'našk v'tárbit, *L'chonén dallim jiqb'çännu.*	8	מרבה הונו בנשך ותרבת לחנן דלם יקבצנו
Mesír -zno miš'mo' tóra, *Gam t'fillató to'éba.*	9	מסר אזנו משמע תורה גם תפלתו תועבה
Mašgä j'šarím bedárk ra', *Bišéchutó hu' jippol.*	10	משגה ישרם בדרך רע בשחתו הא יפל
Temímim jinchalú ṭob; *Ur'šá'im lo' j'boáhu.*		תממם ינחלו טב [ורשעם לא יבאה]
Chakhám b''enáv iš 'ášir; *Vedál mebín jachq'rannu.*	11	חכם בעיני איש עשר ודל מבן יחקרני
Ba' lóç çaddíqim tif''art, *U'b'qúm r'ša'im j'chuppáç -dam.*	12	בעלץ צדקם תפארת ובקם רשעם יחפש אדם
M'khassa f'ša'av lo' jáclich; *Umóda v'ozeb j'rúcham*	13	מכסה פשעו לא יצלח ומודה ועזב ירחם
Aš're -dam m'fached tamid! *V'maqšä libbo jippol b'ra'.*	14	אשרי אדם מפחד תמד ומקשה לבו יפל ברע
Ari nohem v'dob šoqeq, *Mošél rašá' 'al 'ám dal*	15	ארי נהם ודב שקק משל רשע על עם דל
Ch'sar t'búnot ráb ma'šáqqot; *Soné' baç' ja'rikh jámim*	16	חסר תבנת רב מעשקת שנא בצע יארך ימם
Adám, 'ašúq b'dam náfeš, *'Ad bór janús, -l jitm'khú bo!*	17	אדם עשק בדם נפש עד בר ינס אל יתמכו בו

4b1 ושמרי תורה **6b2** so A; M + והוא **10c1** so A nach der ursprünglichen Lesart (οἱ ἄμωμοι διελοῦνται ἀγαθά); M בשחותו **10d** οἱ δὲ ἄνομοι οὐκ εἰσελεύσονται εἰς αὐτά. **12a2** + רבה **16a1** vorher נגיד (zerstört die Construction und macht die missliche Annahme einer Anrede nothwendig). Uebersetze: unverständig ist ein Erpresser **16a3** so A; M ורב

Holékh tamim jivváše‘;	18	הלך תמם יושע
V'ne‘qáš d'rakhájm jippól b'šacht.		ונעקש דרכים יפל בשחת
‘Obéd -d'mató jisbá‘ lachm;	19	עבד ארמתו ישבע לחם
M'raddéf reqim jišbá‘ riš.		מרדף ריקם ישבע ריש
Iš 'múnot ráb berákhot;	20	אש אמנת רב ברכת
V'aç l'há‘šir lô' jinnáqü.		ואץ להעשר לא ינקה
Hakkér p'ne r'šá‘im lô' ṭob;	21	הכר פני רשעם לא טב
V'‘al pát lachm jifša‘ gáber.		ועל פת לחם יפשע גבר
Nibhál lahón iš rá‘ ‘ajn;	22	נבהל להן אש רע עין
V'lo' jéda‘ chásr j'boünnu.		ולא ידע חסר יבאני
Mokhich adám chen jimça',	23	מוכח אדם חן ימצא
Mimmáchliq lášon ách'rav.		ממחלק לשן אחרו
Gozél -biv v'ómer: én paš‘,	24	גזל אבו ואמר אין פשע
Chabér hu' l'iši mášchit.		חבר הא לאש משחת
R'chab náfeš j'gárä mádon;	25	רחב נפש יגרה מדן
V'boṭéch ‘al Jáhvä j'dáššan.		ובטח על יי ידשן
Boṭéch belibbo, hú' kh'sil;	26	בטח בלבו הא כסל
V'holékh b'chokhmá jimmáleṭ.		והלך בחכמה ימלט
Notén laráš, en máchsor;	27	נתן לרש אין מחסר
V'ma‘lim ‘enáv, rab m'érot.		ומעלם עינו רב מארת
B'qum r'šá‘im jissatér -dam;	28	בקם רשעם יסתר ארם
B'ob'dám jirbú çaddiqim.		באבדם ירבו צדקם
Iš tókhachót, maqšä ‘orp,	XXIX 1	אש תוכחת מקשה ערף
Pat‘ jiššabér v'én márpe'.		פתע ישבר ואין מרפא
Bir'bót çadq jismach há‘am:	2	ברבת צדק ישמח העם
V'bim'šól raš‘ jéanách ‘am.		ובמשל רשע יאנח עם
Iš -héb chokhmá j'sammách -biv;	3	אש אהב חכמה ישמח אבו
V'ro‘ä zonot j'abbéd hon.		ורעה זנת יאבד הון

18 b 4 M באחת; fehlt in A, doch haben einige Handschriften εἰς κακά und setzt vielleicht die Peschita mit [illegible] eine Lesart in A voraus, welche בשחת wiedergibt. **21 a 2—3** so nach der ursprünglichen, in Said. und Syrohex. widergespiegelten, alexandr. Lesart ὃς αἰσχύνεται πρόσωπα ἀδίκων, in M פנים. Vgl. XVIII 5. **22 b 2** + כי. Vielleicht ist zu übersetzen: aber unversehens wird Mangel über ihn kommen. **23 b 3** steht jetzt nach אדם, in M als אחרי, während A אחרו oder אחרי voraussetzt, jedenfalls also noch י als letzten Consonanten gefunden hat. Uebersetze: als wer hinter ihm her (bei allem seinen Thun und Lassen servil) schmeichelt. **24 a 2** — ואמו (Dittogr.). **26 b 2** so A (vgl. den Parallelstichos); M + הוא. **XXIX 2 a 2** צדיקים.

Malk b'mišpaṭ já'mid áreç; *Veiš t'rumót jehr'sänna.*	4	מלך במשפט יעמד ארץ ואש תרמת יהרסנה
G'bar, máchliq 'ál re'éhu, *Rašt póreṣ 'ál pe'ámav.*	5	גבר מחלק על רעה רשת פרש על פעמו
Befäša' iš ra' móqeš; *V'çaddiq jarúç veṣámech*	6	בפשע אש רע מקש וצדק ירץ ושמח
Jodē' çaddiq din dállim; *Rašá' lo' jábin dá'at.*	7	ירע צדק דן דלם רשע לא יבן דעת
-N'še láçon j'fichu qirja; *Vachákhamím j'šibú af*	8	אנשי לצן יפחו קריה וחכמם ישבו אף
Iš chákham nišpaṭ ét 'vil, *V'ragáz v'ṣacháq, v'en náchat.*	9	אש חכם נשפט את איל ורגז ושחק ואין נחת
An'šê damím jiṣn'ú tam: *Višárim j'báq'šu n'fěšo.*	10	אנשי דמם ישנאו תם וישרם יבקשו נפשו
Kol rúcho j'hoçi' kh'sil; *V'chakhám b'achór jachṣ'khánna.*	11	כל רחו יוצא כסל וחכם באחר יחשבנה
Mošél maqšib 'al d'bár šaqr, *Kol m'šáretáv rešá'im*	12	משל מקשב על דבר שקר כל משרתו רשעם
Raš v'iš t'khakhim nifgášu; *Meír 'ené š'nehém Jah.*	13	רש ואש תככם נפגשו מאר עיני שניהם י"
Malk šófeṭ bĕ'mät dállim, *Kis'éhu lá'ad jikkon.*	14	מלך שפט באמת דלם כסאה לעד יכן
Šebṭ v'tókhacht jitten chókhma; *V'ná'r m'šállach mébiš immo*	15	שבט ותוכחת יתן חכמה ונער משלח מבש אמו
Bir'bót r'ša'im jirba paš'; *V'çaddiq b'mappáltam jir'ü.*	16	ברבת רשעם ירבה פשע וצדק במפלתם יראה
Jassér bin'khá, vinichakh, *V'jittén ma'dánnim l'náfšakh*	17	יסר בנך וינחך ויתן מעדנם לנפשך
B'en cházon jippará' 'am: *Vešómer tóra, áš'rav!*	18	באין חזן יפרע עם ושמר תורה אשרו

6b 2 ירן. **9a 4—5** M את אש אל; A Θεη. **10b 3** verhält sich zu نجاها, wie יגה Os. XIII 1 zu أنجاها; die jetzige Vocalisation würde das Gegentheil des beabsichtigten Sinnes ausdrücken **11b 3** באחור ישבחנה; ישבחנה (passt schlecht zu באחר). **16b 1** צדיק. **16b 3** יראו. **17** steht störend zwischen zwei inhaltlich mit einander verwandten Sprüchen; die ursprungliche Stelle des Verses war also vielleicht hinter XXVIII 17, wo ihn A ebenfalls hat. **20a 1** — אש.

Bid'bárim lō' jusár 'abd; 19 בדברם לא יסר עבד
Gam kí jabín, v'en má'nä [גם] כי יבן ואין מענה

Chazíta óç bid'bárav, 20 חזת אץ בדברו
Tiqvá likh'síl mimménnu. תקוה לכסל ממנו

M'fannéq minno'ar 'ábdo, 21 מפנק מנער עבדו
V'ach'ríto jíhjä mánon. ואחרתו יהיה מנן

Iš áf jegárä mádon; 22 אש אף יגרה מדן
Ubá'l chemá rab páša'. ובעל חמה רב פשע

Ga'vát -dam tášpilännu; 23 גאת ארם תשפלנו
Ušfál ruch jítmokh kábod. ושפל רח יתמך כבד

Choléq 'im gánnab k'gánnab; 24 חלק עם גנב [וכגנב
Ṣam g'néba ṣóne' náfšo. שם גנבה] שנא נפשו

Cherdát -dam jítten móqeš; 25 חרדת אדם יתן מיקש
Ubóṭech b' Jáhvä j'ṣúggab. ובטח בי׳ ישגב

Rabbím m'baq'ším p'ne móšel: 26 רבם מבקשם פני משל
Umíj Jahvä mišpáṭ iš. ומי׳ משפט אש

To''bát çaddíqim iš 'avl: 27 תועבת צדקם אש עול
V'to''bát rašá' j'šar dárekh. ותועבת רשע ישר דרך

24a4—b2 durch Homoioteleuton ausgefallen. **24b4** folgt jetzt eine aus Lev v 1 ungeschickt entnommene Glosse. Denn die Schlechtigkeit des Compagnons beim Diebstahle besteht doch nicht gerade darin, dass er den Dieb nicht anzeigt, sondern dass er eben stehlen hilft: seine Anzeige müsste ja eine Selbstanzeige sein. Der Spruch erklärt jede, auch indirecte, Betheiligung am Diebstahle, namentlich das hehlerische Aufbewahren des Gestohlenen, für ebenso schlecht wie jenen selbst. Aehnliche Beziehungen auf den Pentateuch sind nachgetragen in II Sam. xii 6 (aber noch nicht in A, wo richtig ἑπταπλασίονα statt ארבעתים); Os. xii 4—5. 13—14 (den Zusammenhang unterbrechende, nur äusserlich an das Wort Jakob in 3 angeschlossene, Zusätze); Mich. vi 4—5 (wo nur כי ממצרים עדך למען דעת צדקת י״ ursprünglich).

Sprüche Agur's. XXX 1 דברי אגר בן יקה המשל

Gott.

Neóm hagg'bár, l'otó El:		נאם הגבר לאתו אל
Laíti El v'lo' úkhal.		לאתי אל ו[לא] אכל
Ki bá'r anókhi méiš,	2	כי בער אנכי מאיש
Veló' binát adám li;		ולא בנת אדם לי
Veló' lamádti chókhma,	3	ולא למדתי חכמה
V'dá'at q'dóšim éda'.		ודעת קדשם ארע
Mi 'ólä šámajm v'jóred;	4	מי עלה שמים וירד
Mi ósef rúch bechófnav?		מי אסף רח בחפניו
Mi çórer májm bassímla;		מי צרר מים בשמלה
Mi qómeç kól af'sé arç?		מי קמין כל אפסי ארץ
V'edr'šéhu 'ál El: má-šš'mo;		[ואדרשה על אל] מה שמו
V'ma-ššém banív, ki téda'!		ומה שם בנו כי תדע

Polemik gegen Agur.

Kol imrat 'Lóh çerúfa;	5	כל אמרת אלה צרפה
Magén hu' láchosím bo		מגן הא לחסם בו

XXX 1. 5 M המשא; A scheint ב statt א gefunden zu haben. **1a 3** fehlt in A; M לאתי. Aber הגבר kann so, weil absolut nichtssagend, nicht allein stehn, sondern erfordert eine nähere Bestimmung, entweder durch eine Participialconstruction, wie Num. xxiv 3. 15, oder durch einen Relativsatz, wie ii Sam xxiii 1 und hier. Uebersetze: Ausspruch des Mannes, der sich um Gott abgemüht (den Kopf zerbrochen) hat: ich habe mich um Gott abgemüht und es nicht vermocht. **4a** zwingt die Reihenfolge der Verba zur Annahme eines menschlichen Subjectes. Gen. xxviii 12 bildet keine Gegeninstanz, da dort nicht von einer einmaligen, sondern von wiederholten Ortsveränderungen die Rede ist Auch würde die Beziehung der Fragen auf Gott, statt auf den competenten Theologen, eine ganz zwecklose Fragestellung ergeben, nämlich unter Voraussetzung des correctesten Theismus nach dem blossen Namen Gottes fragen. **4d 2** ἐκράτησε; קמץ (würde an den Theologen die masslos übertriebene Anforderung stellen, dass er die Welt sogar geschaffen haben solle, wenn die Lesart nicht vielmehr aus der falschen Voraussetzung entstanden wäre, Gott sei der hier Erfragte). **4f 3** auch von A als Plural aufgefasst.

Al tósef ʿál debárav,	6	אל תוסף על דברו
Pen jókhich bʾkhá vʾnikhzábta!		פן יוכח בך ונכזבת
Štajm šóalt- méittʾkhá, Jah:	7	שתים שאלת מאתך [י']
-L timnáʿ mimménni, bʾṭárm -mut!		אל תמנע ממני בטרם אמת
Šavʾ údebár giddúfim,	8	שוא ודבר [גדפם
Vʾkhazáb harchéq mimménni!		ו]כזב הרחק ממני
Reš váʿošr ál tittén li,		רש ועשר אל תתן לי
Haṭrifen- lächem chúqqi;		הטרפני לחם חקי
Pen éṣbaʿ vékhichásti,	9	פן אשבע וכחשתי
Veámartí: mi Jáhvä;		ואמרתי מי י"
Vʾfen ivvaréš vʾgunnábti,		ופן אורש וגנבתי
Vʾtafáṣti sém Elóhaj!		ותפשתי שם אלהי
Al tálšen ʿábd el ʾdónav,	10	אל תלשן עבד אל אדנו
Pen jʾqállelʾkhá vʾašámta!		פן יקללך ואשמת
Dor ráʿ abív jeqállel,	11	דר [רע] אבו יקלל
Veét immó loʾ jʾbárekh;		ואת אמו לא יברך
Dor ráʿ, ṭahór beʿénav,	12	דר [רע] טהר בעיניו
Vʾmiçóató loʾ rúchaç		ומצאתו לא רחץ
Dor ráʿ, ma rámu ʿénav,	13	דר [רע] מה רמו עינו
Vʾʿafʿáppav jinnaṣén!		ועפעפו ינשאו
Dor ráʿ, charábot šinnav,	14	דר [רע] חרבת שנו
Umáʾkalót mʾtallʿótav;		ומאכלת מתלעתו
Leʾkól ʿnijjím meárec,		לאכל ענים מארץ
Veébjoním meádam.		ואבינם מאדם

Viererlei Unersättliches.

Šalóš hen lóʾ tiṣbáʿna;	15	שלש הן לא תשבענ
Arbáʿ loʾ ómerá hon.		ארבע לא אמרו הן
Laʿúluqá šte bánot:		לעלקה שתי בנת
Hab, háb, šeól vʾráchan.	16	הב הב שאל ורחם
Arç loʾ ṣebéʿa májim;		ארץ לא שבעה מים
Veéš loʾ ómerá hon.		ואש לא אמרה הון

---

7 a 4 ist die ausdrückliche Anrufung Gottes schwer zu entbehren, da vorher Agur angeredet war. **8 a—b** ist der Parallelismus durch den Ausfall im Text vollständig zerstört. Nach moderner Ausdrucksweise liesse sich hier שוא am besten durch Frivolität, כזב durch Negation übersetzen. **9 c 3** ist zu übersetzen: und mich verführen liesse. **11—14** ist die arge Libertinerbrut wohl als Nominativ zu fassen, da man beim Vocativ in 13 das Suffix der zweiten statt der dritten Person erwarten würde. Also: eine arge (uns Duldern und Armen nur allzuwohl bekannte) Sippschaft flucht ihrem Vater. **15 c 1—16 a 2** jetzt gegen die Analogie vor 15 ver-

Polemik gegen Agur.

ʿAjn, tilʿag léșebát ab.	17	עין תלעג ל[שיבת] אב
Vetábuz léziqnát em,		ותבז לזקנת אם
Jiqqʾráha ʿórʿbe náchal,		יקרה ערבי נחל
Vejókhelúha bʾné našr.		ויאכלה בני נשר

Viererlei Unbegreifliches.

Šʾlošá hem nifľu mimmenn-.	18	שלשה הם נפלאו ממני
Veárbaʿá loʾ jʾdáʿtim:		וארבעה לא ידעתם
Dark hánnašr báššamájim.	19	דרך הנשר בשמים
Vedärekh náchaš ʿʾlé çur:		[ו]דרך נחש עלי צר
Dark ónijjá belēb jam.		דרך אניה בלב ים
Vedárekh gäber bʾʿálma.		ודרך גבר בעלמה

Zusatz eines Späteren.

Akhʾlá umáchʾta píha:	20	אכלה ומחת פה
Vʾamʾrá: loʾ fáʿalt- áven.		ואמרה לא פעלת אין

Vier Unerträgliche.

Tacht šáloš rágʾza árec.	21	תחת שלש רגזה ארץ
Vʾtacht árbaʿ loʾ tukhál sʾet:		ותחת ארבע לא תכל שאת
Tacht ábed, ki jitmállakh.	22	תחת עבד כי יתמלך
Vʾnabál, ki jiśbaʿ láchem:		ונבל כי ישבע לחם
Tacht sʾnúa, ki tibbáʿel.	23	תחת שנאה כי תבעל
Vʾšifchá, ki tíraš gʾbirtah.		ושפחה כי תרש גברתה

Vier kluge Kleine.

Arbáʿa hêm qʾṭanné arç.	24	ארבעה הם קטני ארץ
Vehém chʾkhamím mʾchukkámim:		והם חכמם מחכמם

---

setzt, während die beiden folgenden Worte an ihrer ursprünglichen Stelle geblieben sind. **16a4** so wahrscheinlich noch A; M יעצר רחם.

17a3 fordern Parallelismus, Rhythmus und Poesie die Ergänzung. **17b2** γῆρας; ליקהת (während hier doch gar nicht von Ungehorsam, sondern von theoretischer Pietätlosigkeit gegen die Eltern als solche die Rede ist). **20** vorher die Glosse כן דרך אשה מנאפת **22a4** ימלך (das Hithpael hier in affectativer Bedeutung). **22b1** ist bei Agur nicht der Gottlose, sondern der Dummkopf; vgl. 32, wo das Verbum Dummdreistigkeit bezeichnet. **24—28** wohl nicht von Agur, sondern nachträgliches

Hannémalím ʿam lö̆ʾ ʿaz,	25	הנמלם עם לא עז
V'jakhínu b'qájiç láchmam:		ויכנו בקיץ לחמם
Šefánnim ʿám loʾ ʿáçum,	26	שפנם עם לא עצם
V'jaşímu b'sülaʿ bétam;		וישמו בסלע ביתם
Melákha én laárbä.	27	מלכה אין לארבה
Vejéçeʾ chóçeç kúllo;		ייצא חצץ כלו
S'mamít b'jadájim t'táppes.	28	שממת בידים תתפש
Vehíʾ behékh'le mülekh.		והיא בהיכלי מלך

Vier stattlich Einherschreitende.

Š'lošá hem mêtibé çaʿd.	29	שלשה הם מיטבי צעד
V'arbéʿa mêtibé lakht:		וארבעה מיטבי לכת
Lajš gibbor bábbehêma.	30	ליש גבר בבהמה
Velöʾ jašúb mipp'né khol:		ולא ישב מפני כל
Zarzír motnájm o tájiš.	31	זרזר מתנים או תיש
Umülekh qām leʿámmo.		ומלך קם לעמו

Viererlei Herausgepresstes.

-M nabálta bêhitnásseʾ.	32	אם נבלת בהתנשא
Veím zammóta, jád l'fä!		ואם זמת יד לפה
Ki miç şalg jóçiʾ májim.	33	כי מין ושלג יוצא מים
V'miç chálab jóçiʾ chémʾa;		ומין חלב יוצא חמאה
Umíçi áf jóçiʾ dam.		ומין אף יוצא דם
Umíç appájm jóçiʾ rib		ומין אפים יוצא רב

Gegenstück zum folgenden Spruche, wie das Fehlen der Dreizahl, des sechszeiligen Strophenschemas und jedes Beitrages zu der eigenthümlichen Weltanschauung der übrigen Agursprüche nahelegt. Denn auch 29—31 wird Loyalität gegen den (heidnischen) König, 32—33 Streben nach Schmerzlosigkeit, statt nach Befriedigung der Eitelkeit oder überhaupt positivem Glücke, empfohlen. **28 a 3** ist die zweite Person.

31 b 2—3 M אל קם עמו; A δημηγορῶν ἐν ἔθνει = קהל עמו. Uebersetze: der sich zum Schutze seines Volkes (in den Kampf) aufmacht. Man beachte, dass 29 lauter majestätisch Einherschreitende angekündigt werden; es versteht sich also von selbst, dass auch der König in Bewegung gedacht ist, gegen die Feinde des Volkes marschirend. A Geiger's Beziehung des Spruches auf Alkimos scheitert schon daran, dass dem Siraciden das Spruchbuch vorlag; auch würde Agur den Alkimos nicht gepriesen haben (der Hohn ist willkürlich hineingedeutelt). **32** bedeutet: lass sogar berechtigte, um wie viel mehr dummdreiste, Ansprüche auf Beachtung und Anerkennung auf sich beruhen, um dir das höhere Gut äusserer Ungeplacktheit und inneren Friedens zu bewahren!

Mahnworte einer Königin-Mutter.

דברי מלך משל אשר יסרתו אמו XXXI 1

Ma-bb'rí, umá-bbar biṭni,	2	מה ברי ומה בר בטני
Umä, berí nedóraj?		ומה בר נדרי
-L tittén l'naším cheläkha,	3	אל תתן לנשם חילך
D'rakhäkha l'móchot m'lákhin!		דרכיך למחת מלכן
Al lim'lakhím š'to jájin.	4	אל למלכם שתו יין
Ul'rózenim : e šékhar;		ולרזנם אי שכר
Pen jištä v'jiškach m'chúqqaq,	5	פן ישתה וישכח מחקק
Višánnä din b'ne 'óni!		וישנה דן בני עני
Tenú šekhár leóbed,	6	תנו שכר לאבד
Vejájin l'máre náfeš!		ויין למרי נפש
Jištä vejiškach réšo,	7	ישתה וישכח רשו
Va''málo lo' jizkór 'od!		ועמלו לא יזכר עוד
P'tach píkha léalmána,	8	פתח פך לאלמ[נה]
Elé din kól bené ch'lof!		אל דן כל בני חלף
P'tach píkha úš'foṭ çädeq,	9	פתח פך [ו]שפט צדק
Vedín 'aní veébjon!		ודן עני ואבין

Lob der tüchtigen Hausfrau.

Ešt chájl mi jimçaänna!	10	אשת חיל מי ימצא[נה]
V'rachóq mipp'ninim mikhrah		ורחק מפננם מכרה
Batách bah libbi bá'lah;	11	בטח בה לב בעלה
V'salál lo' jéchsar íttah.		ושלל לא יחסר [אתה]

XXXI 1. 1 + למואל (erst aus dem corrumpirten Text in 4 a hierher übertragener vermeintlicher Königsname, aber schon durch das Fehlen des Artikels vor מלך gerichtet). Uebersetze: Worte (Lebensregeln) für einen König; ein Spruch, womit ihn seine Mutter unterwies **1. 3** משא. **4 a 2** + למואל אל למלכים (das erste Wort Dittographie, die man später für einen Königsnamen im Vocativ hielt und daher die beiden folgenden danach wiederholte). **5 b 2** so A: M + כל. **8 a 3** wäre stumm ein höchst sonderbarer Ausdruck für den Hilflosen, dem man um so gewisser die Witwe substituiren muss, als auch בני חלף die hinterlassenen oder verlassenen Waisen, nicht aber die Söhne des Dahinschwindens sind. **11 b 4** in demselben Sinne wie Gen. XXXIX 6

G'maláthu ṭób veló' ra',	12	גמלתה טב ולא רע
Bekhól jemé chajjüha;		[ב]כל ימי חייה
Dar'šá çemár ufištim,	13	דרשה צמר ופשתם
Vattá'aṣ b'chéfç kappüha.		ותעש בחפץ כפיה
Haj'tá ko'nijjat sócher,	14	הית כאנית סחר
Mimmérchaq tábi' láchmah;		ממרחק תבא לחמה
Vattítten ṭüref l'bétah,	15	ותתן טרף לביתה
Vechóq lená''rotüha.		וחק לנערתה
Zam'má ṣadü, tiqq'chéhu;	16	זממה שדה תקחה
Mipp'rí khappüha n'ṭá' karm.		מפרי כפיה נטע כרם
Chag'rá be'óz motnüha,	17	חגרה בעז מתניה
Vatt'ámmeç z'rö'otüha.		ותאמץ זרעתה
Ṭa''má, ki ṭób p'ri sáchrah;	18	טעמה כי טב [פרי] סחרה
Lo' jíkhbü bállajl nérah.		לא יכבה בליל נרה
Jadüha šill'cha b'khišor;	19	ידיה שלחה בכשר
V'khappüha tám'khu fálekh.		וכפיה תמכו פלך
Kappáh par'ṣá lá'áni;	20	כפה פרשה לעני
V'jadáh šill'chá laébjon.		וידה שלחה לאבין
Lo' tíra' l'bétah miššalg;	21	לא תרא לביתה משלג
Ki khól betáh l'buš šánim.		כי כל ביתה לבש שנם
Marbáddim 'áṣetá lah;	22	מרבדם עשת לה
Šeš v'árgamán lebúšah.		שש וארגמן לבשה
Nodá' baš'árim bá'lah,	23	נודע בשערם בעלה
B'šibtó 'im ziq'ne árec.		בשבתו עם זקני ארץ
Sadín 'aṣ'tá vattimkor;	24	סדן עשת ותמכר
Vach'gor nat'ná lakk'ná'ni		וחגר נתנה לכנעני
'Oz vehadár lebúšah;	25	עז והדר לבשה
Vattiṣchaq l'jómi móchar.		ותשחק ליום מחר
Potécha fiha b'chókhma,	26	פתחה פה בחכמה
V'torát chasd 'ál lešónah;		ותורת חסד על לשנה
Çofijja h'likhot betah.	27	צפיה הלכת ביתה
Veláchm 'açlút lo' tókhel.		ולחם עצלת לא תאכל

15 a 1 vorher ותקם בעוד לילה. **16 a 3 M** תקחהו. Uebersetze: ihn zu erwerben. **20 b 1** καρπὸν δέ, ידיה (der Plural unangemessen, da hier von Wohlthatigkeit die Rede ist). **25 b 3** אחרון. **26 a 2** jetzt am Anfange des Stichos Dass פתחה als Particip aufzufassen ist, wird durch צופיה in 27 bestätigt. A hat in den meisten Textzeugen den ganzen 26. Vers vor 25, um פ nach dem Muster von Ps. x, Thr. ii—iv, Nah. i 2—10 (und ursprünglich auch Ps. xxxiv) vor ע zu bringen; auf 27 folgt aber dann noch einmal 26 a und der Anfang von 26 b (während 26 b zugleich in einem

Qam bá'lah váj'hal'lüha,	28	קם בעלה ויהללה
Banüha váj'aššrúha :		בניה ויאשרה
Rabbót banót 'aṣú chajl;	29	רבת בנת עשו חיל
V'att 'álit 'ál kullána.		ואת עלת על כלן
Šaqr háchen v'hábl hajjófi;	30	שקר החן והבל היפי
-Ššа jir'at Jáh tithállal.		אשה יראת ״ תתהלל
T'nu láh mipp'rí jadüha;	31	תנו לה מפרי ידיה
J'hal'lúha bášše'árim!		יהללה בשערם

Zusatze der LXX nach III 16 vorkommt). Der Rest von 26b ward nämlich später weggelassen, um eine falsche Verbindung mit 28a herzustellen. Clemens Alex. hat 26 hinter 27, die apostol. Constitutionen sowohl dort, als auch an der masoretischen Stelle. Der Wortlaut, wie er sich hinter 27 findet, ist der ursprüngliche. In Said. folgen aufeinander 25a. 27ba. 25b. 26. 25a. 28.

28b jetzt nach קם im Parallelstichos, welches infolge dessen als Plural aufgefasst ward. **30b 3** so A; M + הא. **31b 1** ויהללה. **31b 2** M + מעשיה; A statt dessen + ὁ ἀνήρ αὐτῆς = בעלה. Uebersetze: in den Thoren soll mau sie preisen!

Nachzutragen:

II 12a 1 und **16a 1** ist להציל beizubehalten (dieselbe Ellipse wie I 2; XIX 8). **S. 90, Z. 1 v. u.** הפצך. **VI 22a 1** וחיות (D. H. MÜLLER). **S. 198, Z. 15 v. u.** *Vejéš.* **XXIII 35 c—d** tilge die Anmerkungen und emendire nach A מתי יהיה בקר אקץ ׃ אבקש אבקש בידַי = πότε ὄρθρος ἔσται, ἵνα ἐλθὼν ζητήσω μεθ' ὧν συνελεύσομαι. Uuter בידי sind Mitglieder von Triukgesellschaften zu verstehn, welche sich zu Picnics (قبلة, ܦܣܘܡܐ = συμβολή, vgl. XXIII 20 in LXX, Jes. Sir. XVIII 33) verabreden. **XXV 20a** tilge die Note und lies mit A חמץ על חַבּוּרָה נתר (Essig auf eine Wunde geträufelt) = ὥσπερ ὄξος ἕλκει ἀσύμφορον, οὕτως προσπεσόν; das aramaisirende נתר kann nicht Natron bedeuten, da dessen Aufbrausen bei Zuguss vou Essig nur Zorn, aber nicht die hier gemeinte Empfinduug syinbolisireu kann. Wo in aller Welt braust denn ein Trauernder auf, wenn man ihn aufzuheitern sucht?

Der Anhang über Ecclesiasticus wird im nächsten Hefte erscheinen Hier sei noch angekündigt, dass ich eine kritische Herstellung des Iobdialogs fast druckfertig habe. Das ursprüngliche Gedicht besteht durchgängig aus vierzeiligen (nur in der Rede Jahve's achtzeiligeu) Strophen und hatte diese Reihenfolge: III 1—XXIV 4; XXIV 9. 25; XXV 1—3; XXVI 5—14; XXV 4—6; XXVI 1—2. 4; XXVII 2. 4—6. 11—12; XXVIII 1—14. 21. 20. 22—28; XXVII 7—10. 14—23; XXIX 1—XXX 2; XXX 8—XXXI 37; XXXVIII 1—2; XLI 2—3; XXXVIII 3—29; XXXVII 18; XXXVIII 30—XXXIX 30; XL 2. 8—14. 3—5: XLII 2. 3b—c. 5—6. Auch die Elihureden, sowie die Beschreibung des Nilpferdes und Krokodiles, sind tetrastichisch, dagegen die Einschaltungen in den Kapiteln 24 und 30 tristichisch.

Notes on two Chaulukya copper plates in Baroda collections.

by

H. H. Dhruva, B. A., LL. B.

I.

This copper plate is in possession of Gosain Nârâyaṇa Bhâratî Yaśovanta Bhâratî at Pâṭaṇ (Aṇhilvâḍ). The grant is dated V. S. 1030 Bhâdrapada śudi 5, Monday. King Mûlarâja directs it to the Brahmans and other inhabitants of Pâladjyagrâma in the Gambhûtâ Vishaya. One plough of land is granted by it after bathing on the occasion of the last solar eclipse to Vachchakâchârya (**वच्छकाचार्य**). No further particulars about the donee or the land granted are given, as is done in other copper plates. The officers were Lekhaka Kela and Dûtaka Mahâsândhivigrahika Śrî-Jaya. The grant seems to be written on one plate (?).

II.

There is another copper plate of king Mûlarâja dated V. S. 1051 Mâgha śudi 15, and issued from Aṇahilapâṭaka. While in the grant of 1030 he is simply called **समस्तराजावलीसमलंकृतमहाराजाधिराजश्रीमूलराजः**, he is here **परमभट्टारकमहाराजाधिराजपरमेश्वरश्रीमूलराजदेवः**. In Dr. Bühler's Grant, No. 1, of V. S. 1043 Mâgha vadi 15 Sunday, he is simply **चौलकिकान्वयो महाराजाधिराजश्रीमूलराजः**. Hence the present grant testifies to a further advance made by the monarch. He addresses his orders to the Brahmans and other people in the village of Varaṇaka belonging to the Satyapura[1] Maṇḍala. There was a lunar

[1] This is the modern Sâchor, which now belongs to Marvâḍ [G. B.].

eclipse at the above date.[1] And the grant is made to Śrî-Dîrghâchârya, son of Śrî-Durlabhâchârya, conversant with all the sciences and a mine of *Tapas* who had emigrated from Kanyakubja, and was presented with the village of Varaṇaka abovementioned. The boundaries of the village are given in the usual manner. The grant was written by Śrî-Kâñchana, a Kâyastha, perhaps the same that wrote the grant of V. S. 1043. Dûta is Mahattama *(Mehetâ)* Śrî-Śivarâja.

Thus these two grants give the further termini of the reign of the first Soḷamkî king of Gujarât. And the three together show the position of the monarch and the principal officers that held office under him. All the three grants were made on occasions of eclipses.

---

[1] This eclipse may be either that of Jan. 30, 994 or that of Jan. 19, 995. The former, No. 3399 of OPPOLZER's Canon, fell on the Julian day 2084 146, and in Vikrama Saṁvat 1051 (current) Mâgha śudi 15 likewise fell on the Julian day 2084 146. The same remarks apply, if the year of the date is taken as expired. Both the eclipse and the full moon of Mâgha fell on the Julian day 2084 500. Both eclipses were visible in India [G. B.].

A further Note on the Mingai or Bower[1] MS.

By

G. Bühler.

Since I wrote my Note, *ante* p. 103 ff., on the important Sanskrit MS., obtained by Lieut. BOWER from the subterraneous city of Mingai, two articles on the same subject by Dr. R. F. RUDOLF HÖRNLE have appeared in the publications of the Bengal Asiatic Society. The first is contained in the *Proceedings* for April 1891, and the second in the *Journal,* Vol. LX, Part I, No. 2, 1891.[2] The two papers give a full and clear account of the contents of the volume, of the several kinds of handwriting which it shows, and of Dr. HÖRNLE's opinions regarding the age of the MS., which, as well as his transcript of fol. 3 on the Plate, published in Nov. 1890, very closely agree with my own. I think it due to Dr. HÖRNLE to say that I fully reciprocate the sentiments, expressed by him in the second article,[3] and to state how glad I have been to find, that our independent researches have led us to almost identical conclusions. I believe also that the readers of this Journal will be grateful, if I give to them a brief abstract of Dr. HÖRNLE's most valuable discoveries of new facts and of his able discussion of the age of the MS.

---

[1] Dr. HÖRNLE calls the MS. according to its discoverer, and I shall follow him in future, as I think that the Sanskritists ought to acknowledge their obligations to Lieut. BOWER.

[2] Copies of both articles I owe to the kindness of Dr. HÖRNLE. The first was sent in return for a proof of my note. They came to hands one during, and the other after my return from, my vacation tour in September.

[3] *Jour. Beng. As. Soc.,* Vol LX, Pl. I, p. 80.

The MS. consists, as Dr. Hœrnle has found on a detailed examination, of five parts. The largest (A), which fills 31 fols, contains a medical Compendium in sixteen chapters, bearing according to Dr. Hœrnle the title *Nâvanîtaka*. It is to this part that the fol. 9, partly transcribed in my former note, belongs. Dr. Hœrnle has given in his first paper (*Proc.* p. 3 f.) the introductory verses, which enumerate the titles of the chapters, two prescriptions in four verses, a specimen from the fourth chapter, as well as the colophons of chapters 1—4 and 8 and the beginning of some others. It is now perfectly evident that the compilation was made entirely for practical purposes and that it is a kind of recipe-book. In the first verse occurs the most valuable statement that the author will write a work,

prâk praṇîtair maharshîṇâṁ yogamukhyaiḥ samanvitam |

"endowed with, i. e. setting forth, the best prescriptions, formerly taught by the great sages". It is in keeping with this statement that the book receives in the colophon of the eighth chapter the epithet *nânâchâryamata* "embodying the opinions of various teachers". And we may now look to this portion of the Bower MS. for help in the difficult question as to the age of the medical Saṁhitâs. I must add that Professor von Roth in some remarks, which he kindly sent me on my first note, gave it as his opinion, that, if the MS. was really as ancient, as I thought, it would be necessary to push back the dates of the medical Saṁhitâs, because the prescriptions, transcribed by me, agreed in a remarkable manner with those of Charaka and other ancient authors. Professor von Roth's statement of fact confirms my remark, *ante* p. 109, note 4, which quotes the Ashṭâṅgahṛidaya, and his further suggestion is well worthy of careful consideration. The colophons, deciphered by Dr. Hœrnle, unfortunately do not name the author of the treatise. It, therefore, cannot be decided, who he was. The same remark applies to the question, to which creed he belonged. For the Maṅgala or salutation, which is *namas tathâgatebhyaḥ* 'Glory to the Buddhas!' proves, as Dr. Hœrnle pertinently remarks (*Proc.* p. 2, note), strictly nothing but that the copyist

of the MS. was a Buddhist, because "the form of salutation varies according to the creed of the writer of a MS." Everybody who is conversant with MSS. will endorse the correctness of this assertion. With respect to the title *Nâvanîtaka*, which occurs in the second line[1] of the first verse: —

vakshyehaṁ siddhasaṁkarshshaṁ nâmnâ vai nâvanîtakam ||

I would point out that it may be explained by the occurrence of the simile of "the churning of the Śâstras". With this, it is easily intelligible how a work, produced by making extracts from those of earlier writers, might be called "something resembling fresh butter", or, as we should say, "the cream". And it is interesting to note that the simple word *navanîta* is still used occasionally in the same sense by vernacular authors from the Dekhan. Paraśurâm Pant Goḍboḷe, who compiled a book of selections from Marâṭhî poets for the Bombay Educational Department (5th edition, Bombay 1864) calls it *Navanîta athavâ Marâṭhî kavitâṁche veche* "The Cream or Selections from Marâṭhî poetry". Further, Professor Kuhn has kindly pointed out to me the title of a Vedânta poem in Tamil[2] which is called *Kaivalyanavanîta* "the Cream of the Kaivalya-doctrine". Possibly, however, the line given above may have to be translated,

"I will propound the anthology, called Siddhasaṁkarsha, i. e. extracts of established maxims," and *nâvanîtaka* may have to be taken as an appellative.

The second part (B), fols 5, contains detached Ślokas to which very curious technical names like *sâpaṭa*, *mâlî*, *bahula* etc. and numbers, expressed by letter-figures, are attached. The numbers, affixed to each class, are varied by a kind of permutation. Thus among the *sâpaṭas*, the first is marked 443, the second 434 and the third 344. Dr. Hörnle says that these Ślokas give proverbial sayings, and the specimens which he has transcribed and translated *(Proc.* p. 6—7) certainly may be interpreted in this way. But, as the Maṅ-

[1] The first has been given above.

[2] Edited in Ch. Graul's *Bibliotheca Tamulica*, vol. II, Leipzig and London 1855.

gala of this section contains chiefly invocations of deities, belonging to Śaivism, e. g. Nandi, Rudra (twice) Îśvara, Śiva and Shashṭhî, I think it not impossible that the verses may be in reality Tântrik. The Tântra religion, as is well known, has been mixed with Buddhism in rather early times.

The third part (C), four fols, "contains the story of how a charm against snake-bite was given by Buddha to Ânanda, while he was staying in Jetavana". It is to this portion that the first specimen belongs, which has been transcribed and translated *ante* p. 106—108. Dr. HÖRNLE's transcript (*Proc.* p. 7 f.) agrees, as already mentioned, with mine except with respect to the quantities of a few vowels, further in the beginning of l. 2, where he omits *kta* before *me*, and in line 5, where he correctly omits the *me* before *saṁhârakena,* which I have put in by mistake. His translation on the other hand differs not inconsiderably in the beginning. Dr. MORRIS, Academy of August 29, 1891, p. 179, has also offered some objections to my interpretation of the first lines. Finally, Dr. STEIN has given, below p. 343, some new information regarding the geographical question, connected with the first verse.

Before saying any more on the subject I should like to see the text of the whole section.

The fourth part (D), six fols, which (*Jour. loc. cit.,* p. 80) "is preserved in a rather unsatisfactory condition, appears to contain a similar collection of proverbial sayings as the second portion, B". The fifth portion (E), five fols, contains the commencement of another medical treatise, and is probably a fragment of a larger work. In addition there appear to be some detached leaves, quite unconnected with one another and with those of the larger portions.

As regards the writing, Dr. HOERNLE (*Jour. loc. cit.,* p. 80—81) distinguishes three different styles, (1) that of A and E, (2) that of B, a fine ornamental writing and (3) the archaic looking hand of C and D. He adds, however, that there is a difference between the letters in C and D, those of D being written in a more hurried and slovenly manner. Both are, however probably due to the same scribe, as they

differ "more in the manner than in the character". The published specimens on Plates i and iii *(sic)*, attached to the *Proceedings* of April 1891, will allow the student to judge already now for himself of the correctness of most of these statements. Proofs of two other plates, which Dr. Hoernle has kindly sent to me of late, permit me to say that his descriptions and divisions appear to me quite correct.

Dr. Hoernle's discussion of the age of the MS. (*Jour. l. c.*, p. 81—92) is most able and his arguments for assigning it, at the latest, to the fifth century are of great weight. He first proves that all the three varieties of handwriting show the characteristics of the Western variety of the Northern class of alphabets, the test letters being respectively the forms of *ma* and *sha*. For the Southern alphabets have the looped *ma*, which looks like the figure 8, and the Northern ones the nearly square, slightly indented so-called Gupta *ma*. Again, the Western variety of the Northern alphabets has a *sha*, looking like a Roman *U* with a crossbar through the middle, while its Eastern branch has a *sa* with a loop instead of a hook on the left, the real dental *sa* being exactly alike. In both respects the Bower MS. sides with the North-Western alphabet, and it is, therefore, evident that the variations which the latter underwent in course of time, can alone be used to determine its age.

For this purpose the letter *ya* is most important, which in the parts B, C and D has throughout the ancient tripartite form, and in A and E partly this and partly the bipartite modern form as well as a transitional one with a loop (see also *ante* p. 104). The modern bipartite form of *ya* is a characteristic of the Śâradâ alphabet, still current in Kashmir and the adjacent Hill-states, which alphabet itself is a development of the older North-Western or Gupta alphabet. The oldest document in Śâradâ characters is the Horiuzi palm leaf MS., which according to the Appendix to *Anecdota Oxoniensia*, Vol. i, Pt. iii, cannot date later than the first half of the sixth century A. D. This MS. shows throughout the modern bipartite *ya*. From the facts regarding the shape of the *ya* in the Bower MS., already stated, it follows that this MS. is not written in the Śâradâ alphabet, but, as

it in other respects agrees with the Śâradâ characters, in the more ancient Gupta alphabet. The locality, where it was written must be the extreme North-West of India, but this must have happened at a period antecedent to the elaboration of the Śâradâ form of the North-Western alphabet.

When this event took place, may be shown with the help of the older inscriptions. But, before turning to the latter it must be premised that the development of cursive forms in manuscript writing invariably precedes their introduction into the more conservative epigraphic documents on stone and copper, and that the North-Western alphabet was the first in India, which discarded the use of the ancient tripartite form of *ya*. The second proposition is established by the fact that the tripartite form survived at least in the epigraphic documents of Nepâl, which show the North-Eastern characters, until the ninth century, and in the South-Indian alphabets until the twelfth century. Hence it appears that "the invention, so to speak, of the cursive form of *ya* took place in the North-West of India, some where with in the area in which the North-Western alphabet was current".

As regards the inscriptions, their examination proves that no dated or datable inscription of North-India, written in the North-Western alphabet after 600 A. D., shows any use of the old tripartite *ya*. The Lakka Mandal Praśasti of about 600 A. D., the Madhuban grant of Harsha of 631 A. D.,[1] the Aphsaḍ and Shâhpur inscription of Âdityasena of about 672 A. D.,[2] the Deo Bârnâk inscription of Jîvita Gupta of about 725, and the Sârnâth inscription of Prakaṭâditya from the seventh century A. D., show only the cursive bipartite form. The Nepalese inscriptions, written in North-Western characters, such as those of 688, 748, 750, 751 and 758 A. D., likewise show exclusively the use of the cursive *ya*. The Bodh Gayâ inscription of Mahânâman of 588 A. D., likewise discards the use of the tripartite *ya*, and substitutes the intermediate looped form. The

[1] For the first two inscriptions, see *Epigraphia Indica*, Vol I.

[2] For this and the next two inscriptions, see Mr. FLEET's, Vol. III of the *Corpus Inscr. Ind.*

result, obtained from the inscriptions, is further confirmed by the Tibetan tradition regarding the introduction of the North-Western alphabet into Tibet. This is said to have taken place, after the sage Sambota, who resided in Magadha from A. D. 630—650, returned to his native country. The so-called Wartu alphabet, which he brought back, shows the cursive form of *ya*. The above result is also confirmed by the fact that the Horiuzi palm leaf MS., which belongs to the sixth century, has only the bipartite cursive form, and that the next oldest MSS., Cambridge Nos. 1049 and 1702, which are dated Saṁ 252, have it likewise. Their date may probably referred, not as has been thought hitherto, to the Harsha but to the Gupta era. The conclusion to be drawn from these facts is that "the Bower MS. cannot have been written later than 600 A. D., or even than the middle of the sixth century".

But there are indications in the Bower MS. which, together with an examination of the use of the cursive and transitional forms of *ya* in the Gupta inscriptions, make it possible to fix its date somewhat more accurately. The cursive bipartite form of *ya* occurs once in the syllable *yo* in Vishṇuvardhana's Bijayagaḍh[1] inscription of A. D. 371 and several times in Hastin's Majhgawan grant of A. D. 510 in the syllables *yo* and *ye*. The transitional looped form is more frequent. It occurs in Skandagupta's grant A. D. 465, in Jayanâtha's Karitalai grant of A. D. 493, in Jayanâtha's Khoh grant of A. D. 496, and in five later inscriptions of the Gupta period. In all these inscriptions the transitional form is likewise used only in the syllables *yo* and *ye*. And while in these syllables the transitional form occurs occasionally, but not regularly, the tripartite form is found regularly in all other syllables.

From these facts it appears that the period of transition for the letter *ya* in inscriptions extends from about 370 to 540 A. D., or, if the single case in the Bijayagaḍh inscription is omitted, from 470 to 540 A. D. Bearing in mind the general proposition that the epigra-

[1] For this and the following inscriptions see Mr. Fleet's Vol. III of the *Corpus Inscr. Ind.*

phic alphabets are more conservative than those used for literary purposes and that modifications of letters appear in the former only after they have been well established in the latter, the period of transition for the *ya* in manuscripts must have begun and terminated earlier, perhaps by 50 or even by 100 years. The practical rules regarding the determination of the age of MSS., which may be deduced from these facts, are:

(1) that a MS., showing the exclusive use of the modern bipartite form of *ya* must date from after 550 A. D. or perhaps 500 A. D.;

(2) that a MS., showing the more or less exclusive use of the old tripartite form of *ya* must date from before 550 or 500 A. D.;

(3) that a MS., showing the exclusive use of the old tripartite form of *ya* must date from before 450 A. D.

And the correctness of the first rule is proved by the Horinzi MS., which, as shown by the tradition regarding its history, must date, at the latest, between 520—577 A. D. If the facts connected with the three forms of *ya*, which appear in the main portions, A and E of the Bower MS. are examined in detail, it appears:[1]

(1) that the old tripartite form is used *always* in the syllables, *ya, yâ, yi, yî, yu* and *yû;*

(2) that in the syllables *ye, yai, yo* and *yau* the tripartite form is used 84 times, the looped transitional form 233 times and the modern bipartite form 16 times.

This result of the examination of the Bower MS. fully agrees with the previous one of the Gupta inscriptions except in the one point that the former shows a much more frequent use of the cursive forms than the latter. This is, however, no reason for placing the MS. later than the inscriptions, because, as already pointed out, the use of cursive forms in MSS. always precedes their introduction into epigraphic documents. The Bower MS. must be placed in the transitional period for the letter *ya,* i. e. between 400—500 A. D. And the main portion may be assigned to the end of that period,

---

[1] *Journal, l. c.,* p. 95.

say about 475 A. D., while the parts C and D may be placed in its beginning about 425 or even earlier.

This is merely a meagre abstract of Dr. Hörnle's able and elaborate argumentation, which I recommend to all Indian epigraphists for most careful study. It seems to me by for the most important contribution to Indian palaeography, which has appeared of late, and I trust, that I have done justice to its author and have succeeded in putting forward all the essential points. As regards my own views regarding Dr. Hörnle's final result, I can say that I do not believe that his assertions regarding the lower limit for the Bower MS. will have to be modified. I fully agree with him that no part of the MS. can have been written later than 500 A. D. With respect to the remoter limit, I do not feel equally certain. It seems to me not improbable that detailed investigations regarding the use of some other test letters, especially *sa* (which Dr. Hörnle very properly recommends) and new finds of inscriptions, dating between 180—350 A. D. will compel us to push it further back. Thanks to Mr. Fleet's important volume on the inscriptions of the Guptas, we have abundant materials for the palaeography of the period from about 350—500. The new Mathurâ inscriptions in the *Epigraphia Indica*, taken together with Sir A. Cunningham's earlier publications in the *Arch. Surv. Rep.*, Vols iii and xx, throw a great deal of light on the period from about 150 B. C. to 180 A. D. But, there is a nasty gap of about 170 years, for which, if the generally prevalent views regarding the age of the Kushanas are correct, we possess hardly any epigraphic documents from Northern and Central India. Until this gap is filled up, I shall feel misgivings regarding all definite theories on the earlier history of the Indian alphabets and of their single letters.

December 6, 1891.

Julius Euting's Sinaïtische Inschriften.

Von

J. Karabacek.

Es ist nicht meine Absicht das vorliegende, mit Unterstützung der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften herausgegebene Werk[1] auf seinen inschriftlichen Gehalt und Werth zu prüfen. Jede Gabe, welche EUTING's Namen trägt, wird von vornherein willkommen geheissen. So wurde es ja seit vielen Jahren gehalten, indem seine epigraphischen und kalligraphischen Publicationen stets mit Ja und Amen begrüsst wurden; es bildete sich hieraus gewissermassen ein Gewohnheitsrecht für den unerschrockenen Forscher, dessen liebenswürdig-einnehmender Persönlichkeit alle Sympathien zufliegen. Aber *sunt certi denique fines*, wie Horaz sagt. Dies wird mein Freund Dr. EUTING mir zu bemerken gestatten, angesichts zweier Spässe, welche er in das vorliegende Werk aufgenommen hat.

Zum Schlusse der Einleitung, S. XII, schreibt er: ‚Was ich bei der vorliegenden Veröffentlichung am meisten beklage, ist der Umstand, dass es mir nicht gelungen ist, meinen Freund Prof. Dr. KARABACEK in Wien zur Stiftung einer Columne ältester arabischer Schriftformen aus den Papyrussen *(sic!)* der Sammlungen des Erzherzogs Rainer zu vermögen; meine Uebersicht der Schriftformen hätte dadurch nicht nur eine Zierde, sondern überhaupt einen ganz anderen Werth bekommen.‘ Dementsprechend trägt auf der Schrift-

[1] Berlin 1891. Mit 40 autographirten Tafeln und 92 Seiten Text, 4°.

tafel 39 eine leere Columne an der Spitze die dreizeilige Ueberschrift: ‚Neshkî, Pap. Erzh. Rainer, nach Karabacek.'

Es ist natürlich Geschmackssache, in der Reihe von zehn Schriftcolumnen mit einer leeren, gleichviel aus welcher Absicht, zu prunken; die Nothwendigkeit leuchtet nicht ein. Denn, wenn es dem Verf. um die ‚ältesten arabischen Schriftformen' zu thun war, konnte er fremder Beihülfe entrathen und seine, für die erwarteten Verbindungsglieder reservirte Columne mit solchen ‚ältesten' Schriftformen ausfüllen. Dazu wäre allerdings aber die Kenntniss des bereits veröffentlichten Schriftenmaterials erforderlich gewesen. Doch davon später. Auch die Schlussworte der Einleitung hängen zweifellos mit einer gewissen Geschmacksrichtung zusammen. Ich will diese nicht näher definiren, denn mir scheint die Frage der Berechtigung wichtiger zu sein.

In Folge eines meinerseits mündlich gegebenen Versprechens ersuchte mich Euting mittelst Schreibens vom 2. Nov. 1889 und Postkarten vom 18. u. 25. Nov. desselb. Jahres für seine semitische Schrifttafel um den ‚Auszug' gewisser ältester arabischer Buchstabenformen aus den Papyrus Erzherzog Rainer. Meine Bereitwilligkeit zu dieser Arbeit dürfte ich in Beantwortung der Zuschriften wohl auch brieflich ausgedrückt haben. Thatsächlich wurde die Arbeit von mir begonnen. Leider musste ich sie im Drange von Geschäften, deren Erledigung mir wichtiger und dringender erscheinen musste, liegen lassen. Aus gleicher Ursache geriethen ja auch die eigenen Publicationen und die der *Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer* ins Stocken. Auch durfte ich annehmen, dass es mit Euting's semitischer Schrifttafel keine allzugrosse Eile habe, denn nachdem er in der citirten Postkarte vom 18. Nov. 1889 schrieb: ‚Ende dieser Woche bin ich genöthigt, meine Schrifttafel abzuschliessen', erhielt ich von ihm ein Jahr später einen vom 20. October 1890 datirten Brief, worin er mich kurz an mein ‚altes' Versprechen erinnerte. Inzwischen und darnach handelte es sich aber für mich um die bauliche und künstlerische Umgestaltung der Räumlichkeiten der Papyrus-Sammlung, sowie um die Anordnung einer

Ausstellung von nahezu 1500 Urkunden zur öffentlichen Besichtigung, wovon die Auswahl, Lesung und Beschreibung von 900 arabischen Documenten aus acht Jahrhunderten mir zufiel. Davon hatte Euting vielleicht keine Kenntniss; er hätte aber wohl, behufs Einholung der Erfüllung meines Versprechens, ohne Scheu bis zum 18. August 1891, von welchem Tage die Vollendung seiner Schrifttafel mit der leeren Columne datirt ist, noch gar manche Mahnschreiben an mich ergehen lassen können — wenn nicht jene ‚Einleitung' schon vom März 1891 datirt gewesen wäre! Jedenfalls hatte Euting keinen Grund zu schreiben, dass es ihm nicht gelungen sei, mich zur Stiftung jener Columne zu vermögen. Ich muss daher constatiren, dass mein hochverehrter Freund, der doch an zahlreichen, in dem vorliegenden Werke von ihm veröffentlichten nabatäischen Inschriften, die dieselben fast ganz ausfüllende Formel דכיר — בטב Μνησθῇ — ἐν ἀγαθῷ stets richtig mit ‚Gedacht werde (des N. N.) in Gutem!' übersetzte, dieselbe dennoch einmal missverstanden und in der Einleitung einer falschen Lesart sich schuldig gemacht hat.

Eine gute Seite hat indess, wohl wider Erwarten des Verfassers, die Sache doch für mich gehabt. Das früher erwähnte Gewohnheitsrecht abrogirend, liess ich mich die Mühe nicht verdriessen, Text und Tafeln einer kritischen Durchsicht zu unterziehen. Die gewonnenen Resultate erlaube ich mir, soferne sie innerhalb meines Arbeitsgebietes liegen, im Folgenden darzubieten.

In der mehrfach erwähnten Einleitung erörtert Euting unter Anderem auch die Frage nach den Urhebern der Felsinschriften der Sinaïhalbinsel. Ohne auf die verschiedenen, seit Kosmas Indikopleustes[1] hierüber gangbaren Meinungen näher einzugehen, wende ich mich zur neuesten, von Euting aufgestellten Hypothese, nach welcher jene Urheber eine Classe von Menschen waren, die zufolge ihres Bildungsganges oder Berufes geläufig schreiben konnten und ‚die eine Veranlassung hatten, alle Theile des Gebirges, auch die verzweifeltsten Sackgassen desselben aufzusuchen'. Es waren dies

[1] S. Burckhardt's *Reisen* ii, 1071 f.

nach seiner Meinung Kaufleute, Karawanenschreiber u. dgl., die mit ihren ruhe- und futterbedürftigen Kameelen auf eine sorglose Vacanz sich dahin begeben haben.[1] Wer im Spätsommer 1889 auf dem viii. Internationalen Orientalisten-Congresse zu Christiania den Verfasser diese Hypothese mündlich vertreten zu hören die Gelegenheit hatte, bei dem werden die mit der Treffsicherheit dieses kühnen Reisenden vorgebrachten Erfahrungsgründe nicht ohne Eindruck geblieben sein. Dasselbe gilt auch von den Worten in der Einleitung. Dass aber der Beweis für die Urheberschaft in einigen der von ihm veröffentlichten Inschriften gelegen sei, hat Euting nicht erkannt. Es sind dies die Nummern 99, 333, 522, 577 und 581. Drei davon sind arabisch, zwei nabatäisch; die ersteren blieben ganz und gar unentziffert, die letzteren wurden irrig interpretirt. Ich beginne zunächst mit dem längsten arabischen Text. Tafel 32, Nr. 581, welchen ich folgendermassen lese:

يا ربّ ارحم عبيدك الحاكاْ[يْن	1.	O Herr! erbarme dich deiner Diener, der beiden Erzähler
علىّ والياس ابْنى عبّاس	2.	ʿAlî und Iljâs, der beiden Söhne des ʿAbbâs
وحكم بن عمّار	3.	und des Hakam, Sohnes des ʿAmmâr.
يا ر]ابّ ارحم عبيدك الحكاة	4	O Herr! erbarme dich deiner Diener, der Erzähler
غنم واسحق ابْنى حكم	5.	Ghanam und Ishâḳ, der beiden Söhne des Hakam,
بن عمّار وارحم يا ربّ وَالِدَ	6.	Sohnes des ʿAmmâr, und erbarme dich, o Herr! ihrer
يْهما وما وَلَدَا وجميع اهل	7.	Eltern und derer, welche sie Beide gezeugt haben und sämmtlicher
الحاضرين والسمّاعين [و]السيّدة امّ	8.	Anwesenden und Zuhörer, sowie der Herrin Mutter

[1] Palmer, *Schauplatz* etc, p. 148 äussert sich hierüber: ‚So finden wir ebensowohl sinaïtische als griechische Inschriften nicht nur an den bedeutendsten Verkehrswegen, sondern überall wo Schatten, Wasser oder Weideland die Menschen zusammenführte.'

دا..ع المولى وجميع المسلمين 9. des Maula Nafî' (?) und der Gesammtheit der Muslimen,
ربّ العالمين 10. o Herr der Welten!

Sachlich ist zu bemerken, dass diese Inschrift in der *Description de l'Égypte*, Pl. 57 unter Nr. 73 und Nr. 56 in zwei Theile getrennt, abgebildet ist, welch' letzteren Umstand Euting S. 75 übersehen hat. Der erste Theil Nr. 56, hier nach Euting Z. 1—3, gibt einen sachgemässen Abschnitt. Im Zusammenhange mit dem Folgenden betrachtet, ist die Vermuthung berechtigt, dass beide Inschriftentheile nicht gleichzeitig, sondern in verschiedenen Jahren entstanden sind, für welches Vorkommniss Euting S. xii Beispiele an nabatäischen Inschriften beibringt. Die Copie in der *Descr. de l'Égypte* ist wohl nicht so kalligraphisch, wie die Euting'sche, aber an manchen Stellen vollkommener und klarer. Ohne die erstere, wäre jeder Entzifferungsversuch an Z. 7—9 der Euting'schen Abschrift gescheitert. Man muss beide Copien einander gegenüber halten, um zu sehen, wie sich Euting verschrieben hat. Auch fehlen in der Euting'schen Copie, Zeile 3, 5, 9 die Copula و und Zeile 7 das Elif in اهل. Es ist freilich an und für sich eine bewundernswerthe Leistung, am 23. März von Kairo aus die Reise nach der Sinaïhalbinsel anzutreten, um dort in den Winkeln zerklüfteter Gebirgsthäler ‚ohne Stifletten' herumzuklettern, dabei 700 Inschriften abzuschreiben und mit dieser Beute schon am 9. April desselben Jahres heimzukehren. Ob aber derlei im Fluge gewonnenen ‚Abschriften' anderen, vielleicht minder rasch arbeitenden Copirverfahren puncto Verlässlichkeit vorzuziehen seien, das ist eine andere Frage.

Bezüglich meiner Lesung wäre kurz Folgendes zu bemerken. Die Formel ارحم ist aus den arabischen Grabinschriften sattsam bekannt, s. M. Lanci, *Trattato delle sepolcrali iscrizioni*, Tav. iv, v, vi a, vii etc. Selbstverständlich ist es, dass das n. pr. عبّاس Z. 2 ebensogut auch عيّاش u. a. gelesen werden könnte; ferner, dass عمّار Z. 3 trotzdem es da wie عماب aussicht, doch wohl kaum anders zu deuten sein dürfte, vgl. Z. 6. — Wunschformeln in Verbindung mit والديهما und جميع المسلمين sind inschriftlich bezeugt, s. Niebuhr, *Beschr. von*

Arabien, Tab. ix, d—e: لوالديهما ولجميع المسلمين, J. 540 H. — السيّدة Z. 8 ist appellativisch, nicht als Nom. pr. zu fassen. Statt نفيع Z. 9 könnte, da die Stelle zerstört ist, auch سبيع, شفيع, افع, gelesen werden; das folgende المولى sieht in der französischen Copie eher wie الحمول ‚der Träger' aus. Wegen der Schlussformel siehe Lanci, *l. c.*, Tav. xii u. a. a. O.

Ueber das Alter dieser Inschrift hüllt sich Euting ebenfalls in Schweigen. Hierüber abzuurtheilen fällt umso schwerer, als der Verfasser, S. viii der Einleitung, von seinen Abschriften selber sagt, dass sie ‚wohl ziemlich genau die Form der einzelnen Buchstaben wiedergeben'. Für die epigraphische Beurtheilung einer Inschrift, in die ja vor Allem die Zeitbestimmung einzubeziehen ist, wird eine blos ziemlich genaue Wiedergabe der Buchstabenformen stets als ein nur mangelhafter Behelf gelten können. Ich glaube nicht zu irren, wenn ich trotzdem die Meinung ausspreche, dass gewisse Buchstabenformen, z. B. das charakteristische dreieckige *Mîm,* die Inschrift in das iv. Jahrhundert d. H. (= 10. Jahrhdt. n. Chr.) verweisen. Eine Datirung aus dem Jahre 264 d. H. (= 877/8 n. Chr.) erkenne ich noch an der Copie der sinaitischen Felsinschrift in der *Descr. de l'Égypte,* Pl. 57, Nr. 49.

Tafel 32, Nr. 577 ist zu lesen:

يا ربّ ارحم عبدا[ك] الحاكى اصطفنس بن بولس

‚O Herr! erbarme dich deines Dieners, des Erzählers Stefanos, Sohnes des Paulos.'

Also ein christlicher Geschichtenerzähler. Wenn der Ausfall des ك in عبد nicht angenommen wird, lautet die Inschrift:

‚O Herr! erbarme dich des Dieners des Erzählers Stefanos, Sohnes des Paulos.'

Ich entscheide mich für die erstere Lesung auf Grund der Copie bei Lepsius, Bl. 19, Nr. 123. Στέφανος, arab. اصطفنس oder اصطفن in den Papyrus Erzherzog Rainer; ebendort auch بولس Παῦλος oder بوله, kopt. ⲡⲁⲩⲗⲉ. Beide Namen ungemein häufig. Ein

ϹΤЄΦΑΝΟϹ kommt in Nr. 56, ein ΠΑΥΛΟϹ in Nr. 508 vor, und zwar letzterer, sowie unser Stephanos, Sohn des Paulos Nr. 577 an den Felswänden des Wâdi Mukátteb, vielleicht also Vater und Sohn.

Tafel 18. Nr. 333. Von Euting. S. 44 wegen des davorstehenden Kreuzes kurz so beschrieben: ‚arabisch (-christlich?)'. Ich lese:

† يا ربّ ارحم منا المُكالم

‚† O Herr, erbarme dich des Unterhalters Mina.'

Die von Euting daneben copirte, jedenfalls aber daneben veröffentlichte Inschrift Nr. 334 bietet den alleinstehenden Namen MINA in lateinischer Schreibung für † MHNA (s. Lepsius, Bl. 18, Nr. 107 und Bl. 20, Nr. 148), von kopt. ⲙⲏⲛⲁ, Μηνᾶς, arab. مينا, seltener مينه (*Mitth. aus der Samml. d. Papyrus Erzh. Rainer*, II/III, p. 171) und منا oder منى aus den falschen Schreibungen متا und متى arabischer Historiker. Vielleicht ist hier ein Buchstabe, in der Inschrift ein Zacken ausgefallen. Offenbar ein und derselbe Mann.

In dieselbe Reihe gehört endlich die Inschrift bei Lepsius, Bl. 20, Nr. 155, welche, soweit sie lesbar erhalten ist, folgenden Text bietet:

يا] ربّ اغفر وارحم لعبيد[ك	1.	O Herr! Verzeih' und sei barmherzig deinen Dienern
الحكاة سعيد بن عثمن وخلف	2.	den Erzählern Sa'îd, Sohne des 'Osmân und Chalaf
ونصر ابنَى سعيد بن عثمن بن ///	3.	und Nasr, den beiden Söhnen des Sa'îd, Sohnes des 'Osmân, Sohnes des '///

Nachdem das Vorkommen des Titels الحاكى, plur. الحكاة ‚Erzähler von Geschichten, Märchen, Anekdoten etc.' und dadurch das verwandte المكالم, wie ich glaube, genügend festgestellt ist, wird sich nun auf einfache Weise auch die Lesung des zweifelhaften Wortes der beiden nabatäischen Inschriften 99 und 522 ergeben.

In ersterer liest Euting S. 17, Z. 1:

למדברו ואלו *dem Registranten (?) Wâ'ilu*

Dass מדכרי mit ל als Präposition die vorausgestellte Apposition zu Wâ'ilu ist und appellativische Bedeutung hat, ist ebenso wenig zu bezweifeln, als dass in Folge des י ein Arabismus vorliegt; nur kann nicht مُذَكِّر gelesen, noch weniger aber so gedeutet werden, wie EUTING vermuthet: der Registerführer bei einer Handelskarawane hat wohl niemals so geheissen. Es ist vielmehr n. ag. III مُذاكِر ‚Recitirer, Erzähler von Geschichten, Anekdoten' (DOZY, *Suppl.* I, 487; مُذاكرة el-'Iḳd, III, ١٣٨) zu lesen, also:

למדכרו ואלו *dem Erzähler Wâ'ilu.*

Damit ist auch die Inschrift Nr. 522 erledigt.

Die Thatsache des wiederholten Vorkommens von ‚Erzählern' in unseren Inschriften, bringt Licht und Aufklärung in die Frage ihrer Entstehung. Es können in der That, wie EUTING vermuthet, Karawanen-Angehörige die Urheber gewesen sein, unter denen bekanntermassen eben die Rhapsoden, Erzähler und Recitatoren niemals fehlten. Vielleicht aber haben wir mit gewisser Einschränkung der EUTING'schen Hypothese als Urheber dieser Inschriften hie und da auch die Beduinen der Sinaï-Halbinsel anzusehen, welche ihre Sommerzeltlager in den triftenreichen, wasserspendenden Gebirgsthälern aufschlugen, allwo sich bestimmte, den einzelnen Stämmen zugehörige Weideplätze befanden (PALMER, *Schauplatz* u. s. w., p. 62), die jedoch, wenn aus Armuth zeltlos, einfach die Felsenklüfte aufzusuchen pflegten, um darin gegen Hitze und Regen Schutz zu finden (NIEBUHR, *Reisebeschr.* I, 233). Jedes ihrer Lager bildete eine kleine Gemeinde, ‚in welcher (um mit HARÎRÎ-RÜCKERT, 1875, p. 213 zu sprechen) als Ehrenlichter, strahlten Redner und Dichter'. Dass da der ‚Erzähler von Profession' auch nicht fehlen durfte, ist gewiss: es war dies eben der الحاكى unserer Inschriften, welchen die syrischen Beduinen dialectisch الحكوتى nennen (*ZDMG.*, XXII, 112). Damit stimmt überraschend, was wir von den diese Inschriften zuweilen begleitenden Thiersculpturen zu sehen bekommen haben. Der vortreffliche BURKHARDT (*Reisen* II, 824) schreibt darüber: ‚Man findet blos Thiere dargestellt, welche in diesen Bergen einheimisch sind,

z. B. Kameele, wilde und zahme Ziegen und Gazellen, besonders aber die beiden ersten, und ich hatte Gelegenheit, im Laufe meiner Reise zu bemerken, dass die jetzigen Beduinen am Sinaï die Gewohnheit haben, die Figuren von Ziegen auf Felsen und Grotten einzugraben.'

Wie eingangs bemerkt, beabsichtige ich nicht, hier auf die dargebotenen Inschriftentexte des Nähern einzugehen, obwohl es mich zweifellos dünkt, dass die Lesungen, beziehungsweise die Feststellung der zahlreichen Eigennamen an gar manchen Stellen einer Ueberprüfung bedürfen. Dies gilt nicht allein von der nabatäischen, sondern auch von der griechischen inschriftlichen Ueberlieferung derselben. Um nur ein paar Beispiele herauszugreifen, muss die Gleichstellung von ΑΜΕΟϹ † (Nr. 342) mit עמיו *'Umajju* Bedenken erregen. Eher dürfte man dabei an das kopt. n. pr. ⲁⲙⲉ denken.[1] Kopten kamen eben von Aegypten aus — gleich wie Dr. EUTING — in die sinaïtische Halbinsel, sowohl einzeln, als zu hunderten in Pilgerkarawanen (BURKHARDT, *l. c.* II, 888), um die geheiligten Stätten zu besuchen, an welchen ja auch der wunderthätige ägyptische Mönch Onuphrios gewirkt hat und als Heiliger verehrt wurde (BURKHARDT II, 905). Schon früher begegneten wir dem Kopten ΜΙΝΑ. Ein Kopte war natürlich auch der in Nr. 59 genannte ΟΝȣΦΡ[Ι]ΟΣ, Onuphrios, arab. ونافر (*Mitth. Papyrus Erzh. Rainer*, II/III, 164), sodann ΑΒΑΒΙϹ (Nr. 57), mag er nun (nach arabischer Schreibung) ΑΒΑ ΒΙϹ[ΑΙΟΣ] = ابا بشاى oder ΑΒΑ ΒΙϹ[Α] = ⲁⲡⲁ ⲃⲏⲥⲁ, Ἀββᾶ Βησᾶς oder sonst wie geheissen haben. Beide Namen sind ungemein häufig.

Der in Nr. 253 erwähnte Araber

ΧΑΛΙΟϹΖΕΔΟΥ

welchen EUTING Χάλιος Ζέδου deutet, dürfte sich meines Erachtens weniger befremdend als

ΧΑΛΙ[Δ]ΟϹ ΖΕΔΟΥ

---

[1] Auch das im letzten Buchstaben zerstörte ΜΟΥΗ (Nr. 337) lässt kopt. ⲙⲟⲩⲉⲓ, Μούη, arab. مويه (*Mitth. Pap. Erzh. Rainer*, II/III, 174, Anm. 2) vermuthen. Ein gemeiner Name

zu erkennen geben. Einen خالد بن زيد erwähnt zufälligerweise die Geschichte. Dieser Mann, ein Anṣarî, machte in der Stiftungsepoche des Islâm die Schlacht von Badr mit. Er war im Jahre 40 H. Statthalter des 'Alî in Medîna, von wo er vor einem anrückenden Heere des Mu'âwijja nach el-Kûfa zu 'Alî entfloh. Er starb im J. 52 H. (Ibn el-Athîr, xiii, s. v.). — Auch gegen die Gleichstellung von ΑΛ-COPЄOC (Nr. 328) mit شُرَيْح möchte ich Einsprache erheben. Was für Σορεος Wadd. 2510 zulässig erscheint, kann nicht für Αλσορεος gelten, da شريح nicht den Artikel hat. Ich denke eher an die Nisbe الشُّرَيْحِى, Muscht. 260.

Nun zur semitischen Schrifttafel.

Als ich den Anwurf in der Einleitung las und darauf die Schrifttafel betrachtete, konnte ich mein Erstaunen nicht unterdrücken. Man muss sich allen Ernstes fragen: zu was dieser muthwillige Streich? Schöner und ehrenwerther wäre es gewesen, wenn Dr. Euting, auf eigenen Füssen stehend, in seiner ‚grossen' Schrifttafel die von ihm ohnehin genug schmal gedachte Columnen-Lücke zwischen 568—750 n. Chr. selber ausgefüllt hätte, anstatt den ‚bösen' Willen eines Andern vor diese Lücke zu schieben.

Nun sehe ich mich gezwungen, den Scherz ein klein wenig zu beleuchten.

Nach den beiden Columnen mit den Schriftproben von Zebed 512 n. Chr. (Schreibfehler: v. Chr.!) und Harrân 568 n. Chr. hätten alle jene charakteristischen Buchstabenformen Platz finden sollen, welche dem sog. ‚Kûfî' zu Grunde liegen. Ich sage: dem sogenannten Kûfî, denn auch Euting erklärt wie Alle alles für kûfische Beute, was steif und eckig aussieht. Und doch enthalten diese sämmtlichen Zierschriften, welche gemeinhin und fälschlich für ‚Kûfî' erklärt werden, gar viele Arten, denen verschiedene cursivische Gattungen zu Grunde liegen!

Dies nach dem bisher publicirten handschriftlichen und epigraphischen Materiale kritisch festzustellen, hätte Dr. Euting nicht unterlassen sollen. Er hätte daraus leicht die gewünschten ältesten arabischen Schriftformen ausziehen können. Die statt dessen von ihm

gebotenen beiden Columnen ‚Neskhî' und ‚Kûfî' beweisen, dass er hiezu die Eignung nicht besass. Die erstere stützt sich nur allein auf den allbekannten Papyrus-Pass vom J. 133 H. (= 750 Chr.) in *Paleogr. Soc. Or. S.*, Pl. 5, die letztere bietet bunt durcheinander gewürfelte Buchstabenformen unsicherer Provenienz unter falschem Sammelnamen; beide Columnen enthalten Auslassungen und arge, von ungenauer Arbeit zeugende Verstösse, welche wohl hätten vermieden werden können, wenn Euting z. B. den zweiten Papyrus-Pass von 133 H. (= 751 Chr.) in Silvestre's *Paléogr. univ.*, 1[e] part., pl. 1, nr. 1 nicht übersehen hätte.

Es würde die von ihm gebotene ‚Final'-Form des *Kêf* entfallen sein. Er versteht, wie es scheint, darunter auch den nach keiner Seite hin verbundenen Zug, wenigstens lässt seine Copie keinen Anschluss von rechts her erkennen. Natürlich, denn seine Vorlage musste es ihm zweifelhaft lassen, ob in dem Doppelnamen فلسک ونافر ein finales oder ein unverbundenes *Kêf* stehe, zumal die entscheidende Stelle durch ein Loch im Papyrus zerstört ist und ihm ausserdem meine Lesung des so lange unentziffert gebliebenen koptischen Doppelnamens قليبك ونافر Kallipeche Venafer entgangen zu sein scheint. Der zweite Pass hätte hierüber Gewissheit gebracht, indem dort der von den verschiedenen Herausgebern seit de Sacy gleichfalls verkannte Doppelname سمبا قليبك Samba Kallipeche dasselbe *Kêf* bietet und zugleich lehrt, nach welcher Norm Euting dessen Anschluss von rechts hätte ausführen müssen, nachdem von ihm der gleiche Vorgang an عبد الملك derselben Zeile ignorirt worden ist.

Ich kann natürlich diese Schriftcolumne hier nicht Buchstab für Buchstab durchnehmen; es genügt aber wohl ein nur flüchtiger Anblick um ihre Mängel recht deutlich in die Augen springen zu lassen. Es fällt beispielsweise sofort das Verkennen der alten hochaufstrebenden Form des Initial-*'Aîn* auf, welche sich in der maghribinischen Schrift als Ableger der mekkanischen Mutterschrift bis heute erhalten hat; dazu kommt das gänzliche Fehlen der wichtigen geschlossenen Medialform des *'Aîn*, weil Euting ersichtlich den

Medialformen keine Bedeutung beilegt, u. dgl. m. Ueberhaupt muss das durchgehende Missverhältniss der schriftgesetzlich normirten Buchstabengrössen zu einander insbesondere gerügt werden. Man versuche nur mittelst diesen von Euting ausgezogenen alphabetischen Formen, getreu nach denselben, den Text des Passes wieder herzustellen, und man wird über die Monstrosität des Productes erstaunt sein: gewiss, der arme Kopte Kallipeche Venafer würde mit solch einem Dokumente in der Hand, an der Grenze als Passfälscher angehalten worden sein.

Was soll ich mit Euting's ‚Kûfi'-Columne beginnen? Wollte man sie gebührend besprechen, müsste der hier zugemessene Raum weit überschritten werden. Vielleicht lässt es sich mit einigen Stichproben abthun. Gleich die erste, nach rechts geneigte, mehr oder weniger gekrümmte Form des ersten Buchstaben des Alphabets ist nicht kûfisch, sondern mekkanisch oder medînensisch, d. h. nordarabischer Ductus. So darf sie bezeichnet werden, trotzdem ihre Fortpflanzung ausserhalb der Halbinsel feststeht. Dies müsste auch für den Nicht-Palaeographen erkennbar gewesen sein, falls er überhaupt nur die geschriebene Ueberlieferung (Fihrist el-'ulûm, ed. Flügel, p. 7) gekannt hätte. Der Uebergang zur senkrechten Form ist jedoch, wenn auch nicht ausschliesslich, kûfisches Kriterium. Wo liess aber Euting die ‚kûfische' Finalform des *Elif*? Man findet in seiner Schrifttafel keine Spur davon. Kûfisch wäre ja die von der Grundlinie senkrecht aufsteigende Form; die unter die Basis auslaufende *Elif*-Form, welche er aus seinem Passe von 750 Chr., aus dem zweiten Passe von 751 Chr., ferner aus den beiden von Loth, *Ztschr. DMG.*, xxxiv, S. 685 ff., Taf. i und ii, publicirten Faijûmer Papyrus und verschiedenen epigraphischen Denkmälern hätte ersehen können, würde ihm den Charakter einer ursprünglichen arabischen Form geboten haben, nach welcher seine leere Schriftcolumne so sehnsüchtig (vielleicht gelangweilt) gähnt und welche in Nr. 595 der Columne seiner nabatäischen ‚Uebergangsformen' ihm so prächtig sich darbietet.[1]

[1] Der oben erwähnte Loth'sche Faijûmer Papyrus, Taf. i bietet, wie ich nun ersehe, in seiner Unterschrift die von dem Herausgeber nicht verstandene griechische Doppeldatirung ροθ = 179 H.

Gehen wir weiter. EUTING unterscheidet zwei isolirte kûfische Formen des ح und خ: die erste ohne, die zweite mit bekannter, höckeriger Anschwellung der Grundlinien! Das *Hê* als Initial- und Medialform ist ganz unmöglich ‚kûfisch'. Es ist sicher, dass die Kûfaner, wie die Damascener, Baṣrenser, 'Irâḳaner u. s. w. ihre breiten, schweren korânischen Zierschriften mit dem Kalam (nicht mit dem Pinsel!) im Zuge schrieben. Wer nun weiss, wie der Kalam dabei geführt wurde — und dafür liefern gewisse Handschriften untrügliche Proben — der muss über die Verirrung betreten sein, in welcher sich jene beiden angeblich kûfischen *Hê*-Formen uns darbieten. Der obere Theil der Schlinge ist an ihnen geradezu schriftwidrig eingefallen. Erstaunen erregt ferner die isolirte Form des *Wâw*. Niemals hat es eine solche gegeben: es liegt ihr einfach eine grobe Verwechslung mit der isolirten *Fê*-Form zu Grunde. Die gekreuzte Mediale der ح-Formen fehlt bei EUTING: sie scheint nach seiner Ansicht wohl nicht ‚kûfisch' zu sein.

Ich unterlasse es, hier des weitern noch über derlei Missverständnisse zu sprechen. EUTING ist augenscheinlich nicht im Klaren über den constitutiven Charakter gewisser ältester Formen des arabischen Alphabetes, die ihm aus allgemein zugänglichen Vorlagen bekannt sein müssen. Dahin gehören in erster Linie die drei Höhenbuchstaben ا, ط und ل. anderer, wie م, ن und ه zu geschweigen Der erste, ا, drückt, je nach seiner Formgebung dem Schriftzuge (خطّا) die Signatur auf. Kurz, das *Elif* ist der significanteste Buchstabe des arabischen Alphabetes. Er kann mehr oder weniger hoch aufstreben, mehr oder weniger nach der einen oder andern Seite sich neigen oder senkrecht aufsteigen, endlich eine gerade oder gekrümmte Körperform aufweisen. Wie seine älteste Form beschaffen war, ist früher schon angedeutet worden. Im *Fihrist* l. c. steht es klar und deutlich mit Beziehung auf diesen Standard-Buchstaben: (فامّا الخطّ المكّىّ والمدنىّ ففى الفاته تعويج الى يمنة اليد . . . . . . وفى شكله انضجاع يسير ‚Was den mekkanischen und medinensischen Schriftzug anlangt, so ist in den *Elif's* desselben eine Krümmung zur rechten Seite der Hand . . . . . . und in seinem Schriftkörper eine leichte Neigung zur

Seite bemerkbar.' Dass diese Ueberlieferung auf Wahrheit beruht, geht nicht allein aus den Papyrus Erzherzog Rainer hervor. 121 Folioblätter eines der meiner Ansicht nach bisher ältesten Pergamen-Korâne im British Museum, Orient. 2165, woraus eine Seite mit 21 Zeilen auf pl. LIX der *Paleogr. Soc. O. S.* in Lichtdruck veröffentlicht worden ist, hätten Euting auf die rechte Fährte weisen können. Allein er hat ebensowenig, wie der Herausgeber W. Wright die Bedeutung dieses Schriftdenkmals erkannt. Es gehört sicher in den Anfang des zweiten oder in das Ende des ersten Jahrhunderts d. H. und bietet den nordarabischen Schriftzug. Dies steht, wie ich meine, ausser Zweifel.[1] Die unter die Grundlinie auslaufende Finalform des *Elif* ist in ihrem Charakter fast vollkommen verwischt, was auf eine frühzeitige Entwickelung der aus der Grundlinie emporsteigenden Finalform des *Elif* schliessen lässt. Auch deutet der Gesammtcharakter des Schriftzuges auf die Abzweigung المائل hin. Weitere Beispiele hätte Euting in dem Loth'schen Faijûmer Papyrus-Brief Nr. II finden können, welcher älter ist, als der Herausgeber annimmt.

Was hier von dem constitutiven Schriftcharakter des *Elif* gesagt wurde, gilt auch von den beiden anderen vorhin genannten Buchstaben ط und ل. Die Neigung des *Thâ* nach rechts hat sich als Erbtheil aus der mekkanischen Mutterschrift bis heute in dem maghribinischen Ductus erhalten. Bezüglich des *Lâm* wäre zu bemerken, dass seine Neigung nach rechts nur in der vorhin genannten Abzweigung المائل begründet ist. Die mekkanische Mutterschrift bot allerdings auch ein geneigtes *Lâm*, aber links hin, sobald es als

---

[1] Eine Bestätigung für diese Annahme liegt gleichzeitig in der Recension dieses Korântextes Z. 7 (Sûre XXVI. V. 217) der oben citirten Tafel, liest man فتوكّل على العزيز الرحيم, worüber Ad-Dânî († 444 H) in seinem el-Mukni' (Handschr. der k. k. Hofbibl in Wien, A. F. 413 h, fol. 40 a) folgendermassen sich auslässt: وفى الشعرآء فى مصاحف اهل المدينة والشام فَتَوَكَّل عَلَى العَزِيْزِ الرَّحِيم بالفآء وفى سائر المصاحف وَتَوَكَّل بالواو. In der Sûre 'die Dichter' (XXVI) heisst es (V. 217) in den medinensischen und syrischen Manuscripten فتوكّل على العزيز الرحيم mit dem ف, in den anderen Manuscripten وتوكّل mit dem و.' Vgl. auch Nöldeke. *Gesch. d. Qorân's*, 241. Dass oben an einen syrischen Schriftzug nicht gedacht werden kann, liegt auf der Hand.

Initiale und zwar am häufigsten in Nachfolgerschaft des *Elif* auftrat. Beispiele bietet hiefür Papyrus Loth II in Z. 7 كالذى, 8 الكم[1], 15 الفسطاط u. s. w., und Verso in المستقيم (S. 691). Von all' dem ist natürlich in EUTING's Schriftcolumnen nichts zu finden, trotzdem diese constitutiven Merkmale in der Columne von Harrân 568 n. Chr. unmittelbar vorausgehen, sich dort also greifbar von selbst darbieten!

Wir werden daher, um zum Schlusse zu kommen, nur mit Misstrauen dem Verfahren EUTING's begegnen, nach welchem derselbe in einer speciellen Columne auserwählte nabatäische Schriftzeichen als ‚nabatäische Uebergangsformen zum Arabischen' zusammenstellt. Eingedenk seines Geständnisses von der ziemlich genauen Wiedergabe der Buchstabenformen, wird auch darnach der Werth des Gebotenen zu bemessen sein. Gerade bei den fast ausnahmlos undatirten sinaïtischen Inschriften wird es sich dem Epigraphiker der Zukunft um den Versuch handeln müssen, auf Grund gewisser constitutiver Merkmale nach Möglichkeit eine chronologische Ordnung in das Inschriftenchaos zu bringen. Diese Merkmale, nach dem Vorgange EUTING's verwischen, heisst aber so viel als à la Sisyphus Felsinschriften copiren, die Vereitelung des obersten epigraphischen Zweckes.

Was heisst nun Uebergangsform? Willkür in der Auswahl. Wer bürgt dafür, dass EUTING's Uebergangsformen eines vermeintlich letzteren Jahrhunderts nicht aus dem ersten Säculum datiren? Steht die sogenannte Uebergangsform des ﺯ Nr. 323 *a* nicht genau so in der Schriftcolumne von 9 v. Chr. — 79 n. Chr.? Anderer nicht zu gedenken. Wo ist das Kriterium, welches hier den Altersunterschied zwischen steifer, eckiger Zierschrift und flüchtiger Cursive, welche natürlich auch gleichzeitig sein können, aufzustellen ermöglicht? Und die nabatäischen Sinaï-Schriftformen zeigen durchwegs den innewohnenden Charakter einer entwickelten Cursive, deren hohes Alter, trotz des Abbruches in Folge epigraphischer Formgebung, nicht bestritten werden kann. Wenn also Zeitdaten mangeln, wird die intuitive Schriftforschung auf Grund technischer Erscheinungen den

---

[1] Das folgende تمام ist von dem Herausgeber in ثمار verlesen und dementsprechend falsch übersetzt worden.

graphischen Entwicklungsgang zurück verfolgen müssen. Hiefür gibt es natürlich abstracte palaeographische Regeln, welche der Anlage einer semitischen Schrifttafel nach Euting's Plane hätten zu Grunde gelegt werden müssen. Es hätte also, wenn man schon mit Euting unberechtigt von der historischen Ueberlieferung absehen wollte, der Versuch der Zurückleitung der arabischen Schriftformen zu den verwandten nabatäischen Formen der Sinaïhalbinsel gemacht werden sollen. Da hätte es sich ergeben, dass entgegen seiner gänzlichen Hintansetzung der arabischen Medialformen, gerade diese für die Feststellung der sog. Uebergangsformen im Nabatäischen oft von höchster Wichtigkeit und significanter Bedeutung seien. Nicht also, um nur ein Beispiel zu geben, jene Formen des ה, welche seine Uebergangscolumne darbietet, durften hier zuerst in Betracht kommen; denn sie haben ihre constructive Ursprünglichkeit vollkommen eingebüsst. Die verschliffenen Schlingen, so rundlich cursiv sie auch aussehen mögen, sind secundäre Erscheinungen und auch im Arabischen nicht ursprünglich. Da hätte Euting nun wiederum in die gähnende Columne wohl die richtigen arabischen Formen aus bekannten Vorlagen einsetzen können, wenn er ihre Geltung aus seinen nabatäischen Vorbildern erkannt haben würde.

Ich bin zu Ende. Indem die Schrifttafel selbstverständlich noch ein weites Feld für eine kritische Discussion offen lässt, muss ich doch nach den bisherigen Darlegungen mein Bedauern darüber aussprechen, dass mein Freund Dr. Euting, dessen heiterer Lebensanschauung und liebenswürdigem, collegialem Charakter ich innig zugethan bin, mich durch seinen unbedachten Scherz so sehr herausgefordert hat. Nicht gleich bedauern möchte ich jetzt aber das wahrhaftig nicht beabsichtigte, von Euting öffentlich gerügte Versäumniss eines privatim angesuchten Gefälligkeitsdienstes. Er vergebe mir das Geständniss, dass ich die ältesten Buchstabenformen aus den Papyrus Erzherzog Rainer für seinen tabellarischen Scherz, welcher sie der Gefahr so grosser Missverständnisse ausgesetzt haben würde, nunmehr denn doch für zu gut halte.

Die Partikel 是 *ši* in Lao-tsï's *Taò-tek-kīng*.

Von

Franz Kühnert.

Die Lehre von den Beziehungen der chinesischen Worte untereinander im Verhältniss zum Satzganzen lässt sich von einem doppelten Gesichtspunkte aus betrachten. Einmal handelt es sich darum, den Lernenden möglichst rasch in die ihm ungewohnte chinesische Denk- und Ausdrucksweise einzuführen, das andere Mal darum, die Denkweise selbst, wie sie sich dem Geiste des Chinesen darstellt, zu ergründen. Im ersteren Falle liegt das Hauptgewicht darin, möglichst auf Grund des dem Lernenden anerzogenen und geläufigen Gedankenausdruckes eine Brücke zu schaffen, die ihm das Ueberschreiten der trennenden Kluft der beiden Ausdrucksformen nach Thunlichkeit ermöglicht. Die Pfeiler und Streben zu dieser Brücke werden den grammatischen Formen entlehnt, welche dem Schüler geläufig sind, soweit dies ohne allzustarke Vergewaltigung der fremden Auffassungsweise gestattet ist. Dies ist der Weg, den v. d. Gabelentz in richtiger Würdigung und mit ausserordentlichem Erfolge in seinen Grammatiken eingeschlagen hat, indem er die chinesischen Worte nach ihren Grundbedeutungen, also ihren unmittelbaren Begriffsbezeichnungen, den uns geläufigen Wortkategorien zutheilt, nach ihrer jeweiligen Geltung im Satzganzen aber, entsprechend unseren Redetheilen und Formen, als andere Wortarten fungiren lässt.

Im andern Falle jedoch ruht der Schwerpunkt darin, dass man von unseren grammatischen Formen, insoferne dieselben ein Hinzugedachtes sind, völlig abstrahirend, das Beziehungsverhältniss, wie es

sich dem Geiste des Eingebornen darstellt, aufsucht und erläutert. Dieses Weges hat man sich, sollte ich meinen, zu bedienen, falls die Untersuchung den Gebrauch von einzelnen Worten oder die Synonymik verwandter Redewendungen zum Gegenstande hat.

Einen kleinen Versuch im letzteren Sinne zu wagen, ist der Zweck des folgenden Aufsatzes.

Zunächst ist festzuhalten, dass das chinesische Schriftzeichen und in weiterer Folge der demselben zukommende Lautcomplex für den Eingebornen nichts mehr und nichts weniger als eine einfache sinnliche Bezeichnung des Begriffes an sich ist. 大 *tá* z. B. dient für den Begriff des Gross-seins, ohne dass dabei irgendwie an das Substantivum Grösse, oder das Adjectivum gross, das Adverb sehr oder das Zeitwort vergrössern gedacht ist.

Man wird vielleicht fragen, mit welchem Rechte diese Auffassungsweise, die mehr oder weniger von der bisherigen abweicht, gemacht werden könne?

Als Antwort hierauf diene ein Beispiel:

Chinesen, welche deutsch lernten, wurde in der ersten Unterrichtsstunde gesagt, dass 我 *ngò* ‚ich‘, 你 *nì* ‚du‘, 不 *put* ‚nicht‘, 好 *haò* ‚gut‘ bedeute. In der nächsten Stunde richtete jeder derselben an den Lehrer beim Beginne die deutschen Worte: ‚Du gut; ich nicht gut.‘[1] Was wollten diese Worte sagen, die so befremdend klangen? Erst die, mit Rücksicht auf das Gelehrte, vom Lehrer vorgenommene getreue Umsetzung in chinesische Worte zeigte ihm, was mit dieser wiederholten Anrede gemeint sei. 你好我不好 *nì haò ngò put haò* = ‚Befindest du dich wohl, ich befinde mich nicht wohl, bin nicht zufrieden.‘ — Braucht es hiezu noch eines weiteren Commentares? Die Chinesen glaubten eben, dass auch im Deutschen die Worte ebenso wie die chinesischen Zeichen und Lautcomplexe nur die Begriffe an sich darstellen, keineswegs aber schon in ihrer Form einen Hinweis auf die logische Beziehung der im Urtheile (also wenn man will Satze) in Verbindung gebrachten Begriffe

[1] Es ist dies kein fingirtes Beispiel, sondern thatsächliches Ereigniss, dem ich die vorgeführte Auffassungsweise verdanke.

haben. Sie fassten daher das deutsche ‚gut' ebenso auf wie das chinesische *haò*, d. h. schlechtweg als sinnliche Bezeichnung vom Begriffe des ‚Guten' und nicht als Ausdrucksweise für das Gute als eine gewisse Charaktereigenschaft, die man Jemandem zu oder abspricht.

Es ist sonach festzustellen: Was ist der durch *šï* 是 bezeichnete Begriff nach der Gebrauchsweise Lao-tsï's im *Taò-tek-king*.

v. d. Gabelentz sagt in seiner Grammatik (§. 479): ‚Als Grundbedeutung von *šï* 是 wird die demonstrative anzusehen sein: dieser, diese, dies, jedoch weniger auf den Ort als auf die Beschaffenheit hinweisend, ähnlich unserem alten sothaner, und gleich diesem immer auf ein früher Genanntes bezüglich (nie = ‚folgendes'). Hieran reiht sich zunächst die copulative. Gewöhnlich folgen Subject und Prädicat unmittelbar aufeinander: A, B. Hiezu verhält sich: A dies (ist) B, ähnlich wie französisch A est B zu A c'est B. Letzteres ist nachdrücklicher, entschiedener behauptend. Die weiteren Bedeutungen von 是 *šï*: wirklich, richtig, recht liegen nun nahe und hier dürfte 實 *šit* einmünden.'

In Lao-tsï's *Taò-tek-king* findet sich *šï* im Capitel: xxi, xxii, xxiv, xxxi, liii.

In den Verbindungen:

是故 *šï-kù* im Capitel: xliv.

是謂 *šï-wéi* im Capitel: vi, x, xiii, xiv, xxvii, xxx, xxxvi, li, lii, liii, lv, lvi, lix, lxv, lxviii, lxix, lxxiv, lxxviii.

是以 *šï-ì* im Capitel: ii, iii, vii, xii, xxii, xxvi, xxvii, xxix, xxxiv, xxxviii, xxxix, xliii, xlvii, li, lviii, lxiii, lxiv, lxvi, lxx, lxxi, lxxii, lxxiii, lxxv, lxxvi, lxxvii, lxxviii, lxxix.

Während also die Verbindung *šï-kú* nur einmal vorkommt, erscheint *šï* sechsmal, *šï-wéi* 26, *šï-ì* aber 39mal in den lxxxi Capiteln des *Taò-tek-king*.

Betrachtet man zunächt die am häufigsten erscheinende Verbindung *šï-ì* 是以.

Man setzt gewöhnlich: 故 *kú* = ‚daher, darum', 是故 *šï-kú* = ‚deshalb, darum'; 是以 *šï-ì* = ‚daher darum', so dass diese

drei Ausdrücke Synonyma sind, die anzeigen, dass der ihnen vorhergehende Gedanke die Ursache oder der Grund, der ihnen folgende die Wirkung oder Folge dieses Grundes sei.

Zunächst fällt auf, dass Lao-tsï in der Mehrzahl der Fälle *śï-ì* dann anwendet, wenn im Nachsatz ein direct genanntes persönliches Subject erscheint. Der überwiegenden Mehrheit nach ist dasselbe 聖人 *śing-žîn*.

Die Fälle, wo der Text ein persönliches Subject nicht unmittelbar aufweist, sind: Cap. II, 84; XXXVIII, 5, 15; LXVI, 42, 56; LXX, 27; LXXI, 13, 25; LXXII, 23.

Cap. XXXVIII heisst es: 上德不德、是以有德、下德不失德、是以無德。

德 *tek* die moralische Vortrefflichkeit, Tugend setzt logisch immer eine Persönlichkeit als Subject voraus. Es brauchte wegen dieser zwingenden Nothwendigkeit im obigen Satze diese Persönlichkeit nicht auch als grammatisches Subject zu erscheinen.

Der Gedanke vorstehenden Citates ist: Wer von einer hervorragenden moralischen Vortrefflichkeit ist, trägt seine Tugend nicht zur Schau; wer also so beschaffen ist, dass er mit seiner Tugend nicht prunkt, bei dem ist eben diese Tugend der Beweggrund zu solcher Haltung. mithin ist er tugendhaft. Leute von einer untergeordneten moralischen Vortrefflichkeit wollen nicht als untugendhaft gelten. Gerade diese Beschaffenheit, nicht untugendhaft zu erscheinen, ist nur dann der bewegende Grund zu einem solchen Gehaben, wenn man die Tugend noch nicht besitzt.

Es drückt also 是以 *śï-ì* in diesem Satze aus: ‚Wegen solcher Beschaffenheit', wobei gleichzeitig der Vordersatz den bewegenden oder unmittelbar einwirkenden Grund gibt.

In Cap. LXVI, 42, liegt nur eine der üblichen Unterdrückungen des grammatischen Subjectes vor, weil dasselbe schon nach 22, mit 聖人 *śing-žîn* ausdrücklich aufgeführt war.

Zu LXVI, 56 nimmt ST. JULIEN 天下 *t'iēn-hiá* als persönliches Subject indem er sagt: ‚Aussi tout l'empire aime à le servir.' Wollte man aber auch das nicht, so müsste dann umsomehr der Satz ein

persönliches Subject haben, weil das grammatische Subject unterdrückt wäre (GAB., *Gram.*, §. 268). Es treffen also diese beiden Fälle mit jenen zusammen, wo das persönliche Subject thatsächlich auch als grammatisches Subject erscheint.

Die Constructionsweise in LXXI, 13, 15 steht in gewisser Beziehung zu jener im Cap. XXXVIII. Hier heisst es:

知不知上、不知知病、夫惟病病、是以不病。聖人不病、以其病病、是以不病。

Der hierin zum Ausdruck kommende Gedanke ist: Wer als Wissender sich für unwissend hält, ist im Vollbesitze der Tugend; wer als Unwissender sich für wissend hält, leidet Mangel an Tugend. Nun nur wer sich über Mangel an Tugend kränkt, der leidet um dessentwillen nicht Mangel an Tugend. Der Weise leidet keinen Mangel an Tugend. Weil er sich eben über einen Mangel an Tugend kränken möchte, um dessentwillen leidet er nicht Mangel an Tugend.

Auch hier weist *ší-ì* auf eine zuvorgenannte Beschaffenheit als bewegenden oder unmittelbar einwirkenden Grund.

Die nunmehr zu betrachtende Stelle des Cap. LXXII: 夫惟不厭、是以不厭。 erfordert zu ihrem Verständniss eine Berücksichtigung des Vorhergehenden und Nachfolgenden. Der vorausgesandte Gedanke ist: Wenn das Volk das Furchtbare (Majestät) nicht fürchtet, so wird das Allerfurchtbarste es erreichen. Man fühle sich nicht beengt in dem, worin man wohnt; man werde dessen nicht überdrüssig, worin man lebt. — Die aus obigem Satze gezogene Consequenz: Der Weise kennt sich selbst, aber er drängt sich nicht selbst vor; er liebt sich selbst, er stellt sich aber nicht als kostbar hin. Daher entfernt er jenes und acceptirt dieses.

Nach dem Gesagten dürfte der Sinn des Satzes sein: Nun nur wer selbst nicht Ueberdruss an irgend einer Sache empfindet, verursacht um dessentwillen auch keinen Ekel.[1] — Wenigstens wird so das Consequens auch thatsächlich das, was es sein soll. Der Weise wird nicht überdrüssig sich selbst zu studiren; die Folge davon ist,

[1] Nennen wir doch selbst einen Menschen, dem nichts recht ist, einen, der uns zuwider ist.

dass er sich nicht überhebt und brüstet, wodurch er sonst Ekel erregen würde.

Dass auch hier die im Vordersatze genannte Beschaffenheit der bewegende und unmittelbar einwirkende Grund ist für die Folgerung des Nachsatzes, dürfte wohl keinem weitern Zweifel begegnen.

Cap. II, 80 schreibt Lao-tsï: 夫惟不居、是以不去。

Zunächst fällt auf, dass hier ebenso wie in Cap. LXXI, LXXII der Vordersatz mit 夫惟 eingeleitet wird. Setzt man diese drei Fälle des Vergleiches wegen untereinander:

夫惟病病、是以不病
夫惟不厭、是以不厭
夫惟不居、是以不去

so tritt die Constructionsweise des Nachsatzes sofort hervor. Sehen wir zunächst den letzten Satz an. Lao-tsï schickt demselben folgenden Gedanken vor: Sein Verdienst ist vollkommen und doch setzt er sich in demselben nicht fest. Nur deshalb, weil er sich in seinem Verdienste nicht festsetzt, gibt er dasselbe auch nicht preis, schliesst Lao-tsï in obigem Satze. Das heisst wohl: sein Verdienst steht auf der Stufe der Vollkommenheit, doch brüstet er sich dessen nicht, eben weil er auf der Stufe der Vollkommenheit steht. Würde er sich seines Verdienstes halber erhaben denken über die Andern, so hätte er schon dasselbe verloren, er hätte sich desselben begeben.

Es drückt also die Construction 夫惟 X, 是以不 Y aus: Nun nur weil (die Beschaffenheit) X (ist), daher kann (wegen Bethätigung der Beschaffenheit X) das Y nicht bestehen.

Hier tritt der Hinweis *ši-ì*'s auf die im Vordersatze genannte Beschaffenheit, als bewegenden oder unmittelbar einwirkenden Grund, wohl am deutlichsten zu Tage.

Ist das persönliche Subject auch als grammatisches Subject vorhanden, dann erscheint die vorgesetzte Beschaffenheit mehr als bewegender Grund zu einer genannten Handlungsweise.

So im Capitel II, wo Lao-tsï erörtert, dass das Setzen gewisser Begriffe gleichzeitig auch das Setzen ihrer Negation bedingt. Sobald

z. B. der Begriff des Schönen gegeben ist, hat man auch den Begriff des Nichtschönen, des Hässlichen. Das Sein bedingt das Nichtsein, die Schwierigkeit, die Leichtigkeit etc. Hieran anknüpfend folgert er:

是以聖人處無爲之事、行不言之教。

Der Weise verweilt in den Bethätigungen des Thätigkeitslosen, er bethätigt die Lehre des Nichtredens, d. h. der Weise ist thätig auch in unwichtigen Dingen; er lehrt, aber nicht mit Worten. Hier liegt der Connex mit dem Vorhergehenden nahe. Weil das Setzen des Positiven ein Setzen des Negativen nach sich zieht und umgekehrt, so richtet der Weise sein Augenmerk auf das Setzen der Negation, darum bekundet er einen Eifer auch in Handlungen, die keiner hervorragenden Thätigkeit oder Anstrengung bedürfen; er lehrt durch das Beispiel, weil dasselbe die Lehre durch Worte nach sich zieht.

Es gibt demnach die wechselweise Beziehung zwischen dem Setzen des Positiven und Negativen in diesem Falle das Motiv ab für die Handlungsweise des Gelehrten oder Heiligen.

Wenn man den Weisen nicht erhebt, verhindert man das Volk darüber zu streiten, sagt Lao-tsï im dritten Capitel. Schätzt man schwer zu erlangende Güter nicht hoch, dann hat das Volk auch keine Veranlassung zum Diebstahl. Beachtet man nicht das Reizende, dann wird auch das Volk im Herzen nicht lüstern werden. Die praktische Consequenz, die Meister Lao-tsï daraus ziehen lässt, leitet er mit *ší-ì* ein und sagt: Dieses Sosein anwendend (= *ší-ì*) lässt der Weise seine Leitung darin bestehen, sein Herz leer zu machen (von bösen Lüsten), sein Gemüth (wörtl. Eingeweide) zu erfüllen (mit den Schönheiten der Tugend), seinen Willen zu beugen, seinen Organismus (wörtl. Knochen) zu stählen (gegen sinnliche Reize).

Eine weitere Nutzanwendung, welche der Weise nach Cap. vii ableitet, wie *ší-ì* anzeigt, besteht darin: Der Weise sieht, dass Himmel und Erde lang dauernd sind. Das aber, vermöge dessen Himmel und Erde lang dauernd sind, ist, dass sie nicht sich selbst leben. Im Letzteren liegt sonach die Ursache für eine lange Dauer. Als praktische Anwendung dieser Eigenschaft ergibt sich hieraus nach Lao-tsï:

Der Weise setzt sein Selbst hintan und dabei tritt sein Selbst in den Vordergrund, er entäussert sich seines Selbst und doch wird dieses dadurch erhalten. Ist es nicht deshalb, dass er keinen Egoismus hat?

Es kann hier nicht die Absicht sein, alle einzelnen Fälle zu betrachten, würde doch dadurch dieser Artikel all zu umfangreich; überdies werden die vorgeführten genügen zur Erhärtung der Thatsache, dass Lao-tsï's Gebrauch von *ši-ì* bei einem nachfolgenden persönlichen Subject auf eine praktische Nutzanwendung weist.

Einen weiteren Einblick liefern jene Fälle, wo *ši-ì* mit *kú* eines späteren Satzes in Wechselbeziehung tritt, wie in den Cap. XII, XXII, XXVII, XXXIV, XXXIX, LI, LXIII u. s. w.

Die Verschiedenheit der Sinneseindrücke, besagt Cap. XII, macht die Sinne selbst stumpf und führt sie auf Abwege, d. h. sie bewirkt, dass der sinnliche Eindruck kein verlässliches Kriterium bildet für das Wesen des Objectes, welches ihn hervorruft. Aus dieser Eigenthümlichkeit zieht der Weise die Nutzanwendung, sich mit dem Inneren (wörtl. Eingeweide) und nicht mit dem Aeussern abzugeben. Diese Nutzanwendung nun ist die Ursache, dass er jenes (d. i. den äusseren Schein) abweist und nur dieses (d. i. den innern Werth) gelten lässt.

Man hat hier die Wechselbeziehung und den Unterschied von *ši-ì* und *kú* treffend charakterisirt. 是以聖人爲腹不爲目、故去彼取此。 Schematisch liegt sonach die Construction vor: A, *ši-ì* B, *kú* C, worin A, B, C Sätze oder Satztheile repräsentiren. Dies besagt, aus der in A ausgedrückten Beschaffenheit leitet das persönliche Subject die Nutzanwendung B ab, durch welche es nothwendiger Weise die Wirkung C erzielen muss. Hier hat somit *kú* etwas von der Wirkung des lateinischen *ergo*; *ši-ì* eine Analogie zu dem lateinischen *ideo*, *proinde*.

Aehnliche Verhältnisse weist das Cap. XXII auf.

Auf Grund des im Eingang dieses Capitels Vorgeführten wird gesagt: 是以聖人抱一、爲天下式、不自見故明、不自是故彰、……

‚Solches anwendend, befleisst sich der Weise der Einheit und wird zum Modell für die Welt. Er macht sich nicht bemerkbar, und bewirkt dadurch, dass er glänzt; er hält sich nicht selbst für correct, und bewirkt dadurch, dass er geschmückt erscheint; . . . .'

Bedarf es hiezu noch eines weiteren Commentars, um die Wirkung von *ši-ì* und *kú* zu erkennen als dieser Umschreibung hier für ‚daher'?

Treffender noch stellen sich die Verhältnisse im Capitel xxvii. Nachdem verschiedene Eigenschaften angeführt, wie: Wer den Weg (der Tugend oder des Tao) zu wandeln versteht, weicht nicht von diesem Pfade ab; wer zu sprechen versteht, begeht keine Fehler und dergl. fährt Lao-tsï fort:

是以聖人常善救人、故無棄人、常善救物、故無棄物。

Hier liegt mit Rücksicht auf das Vorausgesandte der Gedanke vor: Wer in irgend Etwas bewandert ist, begeht keine Verstösse gegen dasselbe. Diese Relation auf den Weisen oder Heiligen angewandt ergibt: Weise oder heilig ist nur, wer in der Tugend oder dem Tao bewandert ist, sich darauf versteht und dieselben auch ausübt. Die Bethätigung der Tugend fordert aber, dass man sich der Menschen und Creaturen annimmt. Wer also in Wirklichkeit tugendhaft, der kann unbedingt niemals die Menschen oder Creaturen preisgeben. *Ší-ì* weist sonach hier auf die durch einzelne Beispiele erörterte Eigenschaft, dass derjenige, welcher sich auf eine Sache versteht, niemals Fehler in dieser Richtung begeht; deutet aber auch gleichzeitig darauf hin, dass der Weise diese Eigenschaft praktisch bethätigt, indem er, welcher die Tugend vollkommen in sich aufgenommen hat, beständig auf die Rettung seiner Mitmenschen bedacht ist. Dies schliesst ferner als zwingende Nothwendigkeit in sich: Niemals die Menschen preiszugeben.

Nun ist gerade diese als zwingende Nothwendigkeit resultirende Folgerung im Texte mit *kú* eingeleitet. Kann man demnach noch zweifeln, dass hier Lao-tsï *kú* im Sinne des lateinischen *ergo* gebrauchte. Auch die übrigen hieher gehörigen Capitel weisen diese Verhältnisse auf für 是以 *ši-ì* und 故 *kú*.

Es ergibt sich sonach die Thatsache:

Ist die Folgerung praktische Anwendung einer zuvorgenannten Beschaffenheit oder Eigenschaft, so gebraucht der alte Meister in diesem Falle als einleitendes Hülfswort für die Folgerung 是以 *ší-ì*. Ist hingegen die Folgerung eine unabweisbare Nothwendigkeit des Vorangeführten schlechtweg, dann bedient er sich des Hülfswortes 故 *kú* zur Einleitung der Folgerung.

Wie verhält sich nun im *Taò-tek-king* 是故 *ší-kú* zu 故 *kú* und 是以 *ší-ì*?

Da für diese Frage nur ein Fall zur Entscheidung vorliegt, ist eine vollständige Sicherstellung nicht mit absoluter Gewissheit zu erlangen. Immerhin aber dürfte das Verhältniss in Etwas aufgehellt werden.

Im Capitel XLIV lesen wir:

名與身孰親、身與貨孰多、得與失孰病、是故甚愛必大費、多藏必厚亾、知足不辱、知止不殆、可以長久。

,Was geht uns näher, unser Name oder unser Selbst? Was ist uns mehr, unser Selbst oder unsere Güter? Was verursacht mehr Bekümmerniss, zu erlangen oder zu verlieren? Daher wird derjenige sicherlich grosse Qualen haben, welchen nach vielem gelüstet: derjenige schwere Verluste, welcher viel für sich auf die Seite gebracht hat; der keine Schande, welcher sich zu genügen weiss; der keine Gefahr, welcher sich zu halten versteht, er kann lange bestehen.'

Hier zeigt das ausdrücklich aufgeführte *pit* 必 schon an sich auf eine objective Nothwendigkeit. Jedoch *pit* = ,sicherlich' wird auch da gebraucht, wo wir ein Futurum setzen (GAB., §. 1227).

Beachtet man ferner, dass Lao-tsï nur in zwei Fällen *pit* anwendet, in zwei andern nicht, so wird man sofort erkennen, dass *pit* keinesfalls gegen eine bereits durch *kú* ausgedrückte Nothwendigkeit spricht.

Warum gebraucht nun Lao-tsï in diesen beiden Fällen *pit*, wo doch, nach dem Früheren, die zwingende Nothwendigkeit schon durch *kú* ausgedrückt ist?

Die Beantwortung ist sehr leicht, nämlich: derjenige welcher sich zu genügen weiss und sich nicht übernimmt, von dem wird jeder durch Erfahrung feststellen, dass er keine Schande erlebt: ebenso von demjenigen, der sich zu halten versteht und in keine Gefahr begibt, dass er in keine Gefahr kommt. Hier widerstreitet der Augenschein durchaus nicht der thatsächlich vorhandenen und zwingenden Nothwendigkeit. Nicht so in den beiden andern Fällen. Sorgen und Gewissensqualen brauchen sich nicht auch nach aussen zu manifestiren, ebensowenig wie Verluste an verborgenen Gütern (z. B. Capitalien). Die Naturnothwendigkeit ist sicher hier vorhanden. Weil sie aber nicht unter allen Umständen in die Augen springt, darum gebraucht Lao-tsï *pit*, um auszudrücken: die zwingende Nothwendigkeit, welche durch *kú* bezeichnet ist, ist sicher vorhanden, wenn sie auch nicht sinnfällig sein oder werden sollte. Um die Wirkung des *ši-kú* in diesem Capitel klar zu erkennen, ist vor Allem zu berücksichtigen, dass dasselbe mit einer Frage beginnt.

Was geht uns näher, unser Name oder unser Selbst? etc. Lao-tsï beantwortet diese Fragen nicht direct: trotzdem gibt der Text die Antwort auf dieselben. Den Menschen im allgemeinen nämlich liegt ihr Name oder Ruf ebenso am Herzen wie ihr eigenes Ich, ihr Ich gilt ihnen gleichviel wie ihre materiellen Güter, die Sorge Etwas zu erlangen und die Furcht dies zu verlieren halten sich für sie die Wage. Weil dem so ist, so folgt mit zwingender Nothwendigkeit daraus, dass derjenige, welcher vielen Gelüsten huldigt, vielen Verdruss und viele Beschwerlichkeit zu ertragen hat: dass derjenige, dessen ganze Sorge darauf gerichtet ist, möglichst viel für sich bei Seite zu schaffen, nothwendig viele Bekümmernisse wegen etwaiger Verluste des Erworbenen haben wird.

Dem Weisen hingegen erscheint sein Ich, vom Standpunkte der Vernunft und Tugend aus, werthvoller als sein Ruf, ihm ist es gleichgiltig, ob ihn die Welt für einen Weisen hält oder nicht, wenn er es nur seinem innern Werthe nach wirklich ist. Glücksgüter stehen für ihn gegen die persönliche Würde zurück; denn er weiss, dass nicht der Besitz einen Maassstab für die Geltung des Menschen abgibt,

sondern der Seelenadel, welcher durch den Wandel und Handel nach Tugend und Vernunft erlangt wird. Da dem nun so ist, wird er nothwendigerweise sich stets zu genügen wissen, nie seinen eigenen Werth überschätzen und sich übernehmen, und darum auch nie an seinem Rufe Schaden leiden. Verluste an materiellen Gütern können seine Stellung unter den Menschen nicht beeinflussen: denn nicht der Besitz ist es, dem er sein Ansehen verdankt, sondern sein Wandel nach Tugend und Vernunft. Indem er infolge seiner Eigenschaften stets Maass zu halten versteht, entgeht er auch jeder Gefahr und jedem Schaden, denn er lässt sich nie auf Wagnisse ein, weil diese seinem innern Werth von Nachtheil sein könnten.

是故 *ší-kú* leistet also hier ein Doppeltes. Zunächst leitet es die Folgerung ein, dann weist es aber auch darauf, dass aus dieser Folgerung gleichzeitig die Beantwortung der einleitenden Fragen zu formen ist, welche Beantwortung den logischen Vordersatz zu dieser Folgerung bildet. Ist hier in der logischen Reihenfolge das Mittelglied (der Grund für die Folge) sohin als leicht erkennbar nicht textlich aufgeführt, so muss in dem einleitenden *ší-kú* ein Hinweis auf diese Reconstruirung des unmittelbaren logischen Vordersatzes gelegen sein. *Ší-kú* muss demnach ausdrücken: ‚das So-sein bewirkt‘ um anzudeuten, dass aus der Wirkung (der angeführten Folgerung) die Ursache (d. i. das So-sein, die Beschaffenheit) erschlossen werden soll, welche die Beantwortung der vorausgehenden Fragen ist.

Es ist daher hier das Vorausgegangene nach seiner Beschaffenheit die zwingende Ursache für die Folgerung. Und hiernach läge der Unterschied von *kú* und *ší-kú* darin, dass *kú* schlechtweg für eine Consequenz, die mit zwingender Nothwendigkeit sich ergibt, gebraucht wird; *ší-kú* nur dann, wenn der Grund oder die Ursache, welche mit zwingender Nothwendigkeit die Folge nach sich zieht, eine Beschaffenheit ist.

Die nächst zahlreichste Verbindung 是謂 *ší-wéi* = ‚das heisst‘ bedarf zu ihrer Erläuterung nur die Anführung von einigen der vorhandenen Fälle. Im Capitel x heisst es: 生之畜之、生而不有、爲而不恃、長而不宰、是謂玄德。

'Er macht sie leben, er ernährt sie; er macht sie leben und dabei sind sie ihm nicht Besitz; er behandelt sie, aber er verlässt sich nicht auf sie; er steht über ihnen und dabei vergewaltigt er sie nicht. Dies So-sein nennt man gründliche (wörtl. tiefe) Tugend.'

Wieder die Beschaffenheit ist es, auf welche 是 *ši* weist. Capitel vi sagt Lao-tsï: 'Das erhaltende Sein[1] (Wesen?) ist nicht sterblich; man nennt es (dieserhalben) das unergründlich Weibliche; das Thor des unergründlich Weiblichen nennt man die Wurzel von Himmel und Erde. 谷神不死、是謂玄牝。玄牝之門、是謂天地之根。

Die Stelle ist etwas dunkel. Trotzdem kann man wohl kaum im Zweifel sein, dass das *ši-wéi* Vorangehende eine Beschaffenheit in sich schliesst, wie es im Wesen der Erörterung begründet sein dürfte. Verständlicher wird diese Auseinandersetzung, wenn man bedenkt, dass 牝之門 dasselbe sagt wie 牝戶, welch letzterer Ausdruck die Gebärmutter bezeichnet. Es wird nämlich die Benennung für die übernatürliche Kraft, von der die Existenz der Wesen abgeleitet wird, dem für die Geburt wichtigen Theile des weiblichen Körpers entlehnt und das ewig und unergründlich Gebärende genannt. Das erste, was dieses ewig Gebärende in die Welt setzte, waren Himmel und Erde, und deshalb heisst es, die vulva des ewig Weiblichen ist die Wurzel von Himmel und Erde, oder deren Ursprung.

Im Capitel xiii geht dem 是謂 *ší-wéi* ein 何謂 *hô-wéi* voraus, welches die Frage einleitet: was nennt man A. Es folgt nun eine Erörterung des durch A Bezeichneten, worauf gesagt wird: *ší-wéi* A = so Beschaffenes nennt man A.

何謂寵辱若驚。寵爲下、得之若驚、失之若驚、是謂寵辱若驚。

'Was heisst: Ruhm und Schande werden gleicher Weise gefürchtet? Der Ruhm ist etwas Untergeordnetes. Hat man ihn erlangt, so ist man wie ein Fürchtender; hat man ihn verloren, so ist man

[1] St. Julien sagt hier von der ersten Bedeutung *kuk*'s ausgehend: 'L'esprit de la vallée ne meurt pas; on l'appelle la femelle mystérieuse.'

wie ein Fürchtender. Dies So-sein nennt man: Ruhm und Schande werden gleicher Weise gefürchtet.'

Diese Stelle dürfte wohl hinreichend klar die Geltung von *ši-wéi* erläutern.

Capitel xiv bringt ein weiteres Beispiel:

其上不皦、其下不昧、繩繩不可名、復歸於無物、是謂無狀之狀、無像之像。,Sein Oberes ist nicht glänzend, sein Unteres nicht dunkel; unendlich ist es und kann nicht genannt werden, es kehrt wieder zurück zum Nichtsein. Dieses So-seiende nennt man die Gestalt des Gestaltlosen, das Bildniss des Unbildlichen (des Bildnisslosen).'

Man wird in allen weiteren Fällen die gleichen Verhältnisse finden, weswegen von einer specielleren Betrachtung der noch erübrigenden Belegstellen Umgang genommen werden dürfte. Zudem ist noch der Gebrauch des isolirt auftretenden 是 zu betrachten. Das erste Mal erscheint dieses *ši* in Capitel xxi, wo zu lesen:

孔德之容、惟道是從。

,Die äussere Erscheinung der höchsten Tugend, nur das Tao ist hiefür der Ausgangspunkt.'

Die nächste Erscheinung findet sich in der bereits oben (S. 334) betrachteten Stelle des Capitels xxii:

不自是故彰。

,Er hält sich nicht für correct, daher erscheint er geschmückt.'

Capitel xxiv bringt hiezu den Satz:

自是者不彰。

,Wer sich selbst für correct hält, ist nicht geschmückt.'

Im Capitel xxxi findet man:

美之者、是樂殺人也。

,Wer dies für schön hält, der findet Gefallen am Menschenmorde.'

Endlich findet sich *ši* noch im Capitel liii und zwar in dem Satze: 惟施是畏。,Nur das Wirken ist es, was ich fürchte.'

Es hat sonach in den Capiteln xxi, xxxi, liii 是 eine copulative Wirkung, in den Capiteln xxii und xxiv den Sinn ,recht richtig'. Bei dem

copulativen Gebrauche tritt der Begriff des So-seins, so beschaffen in den betreffenden Sätzen deutlich zu Tage. Denn in zwei Fällen findet sich als einleitende Partikel das einschränkende 惟 *wêi*. Das eine Mal ist direct eine Beschaffenheit, das nach aussen Wahrnehmbarwerden der höchsten Tugend, angeführt, auf welche *ši* weist; das andere Mal schliesst der logische Gedanke selbst die Beschaffenheit in sich: nur das Wirken ist so beschaffen, dass ich es fürchte. In dem dritten Falle führt das den Vordersatz abschliessende 者 *čè* direct auf diese Bedeutung des So-seins für *ši* (Gab., §. 462), wobei durch diese Correspondenz die Wirkung noch mehr gesteigert wird.

Sonach gebraucht Lao-tsï *ši* nie im Sinne einer einfachen Copula, sondern stets in der Bedeutung ‚So-sein'.

Es entwickeln sich diese Verhältnisse logisch aus dem durch *ši* versinnbildeten Begriff.

Seiner älteren Schreibweise nach besteht es aus 日 *žit* ‚Sonne' und 正 *čing* ‚exact', was etwa die Sonne in der Mittagslinie darstellte. Seine Bedeutung wäre darnach: ‚correct, richtig, so und nicht anders'. In diesem Falle erfordert der Gedanke, dass die Qualität bereits beschrieben ist. Hiedurch erhält *ši* gleichzeitig eine auf früher Gesagtes hinweisende oder demonstrative Wirkung. Die weitere Deduction führte zu dem Begriff: richtig = so sein, wie es sein soll; und somit in fortgesetzter Folge zu dem abgeleiteten Begriffe des Soseins. Allzuhäufige und keinesfalls stets logisch erforderliche Anwendung dieses *ši* brachte es mit sich, dass der mit diesem Worte verbundene Begriff aus dem So-sein fast zu einem einfachen ‚sein' abgeschwächt wurde, in welcher Geltungsweise *ši* nahezu in der späteren und neuesten Periode der Sprache erscheint. In der classischen sowie Lao-tsï's Sprache ist der Begriff des So-seins noch mit *ši* verbunden.

故 *kú* weist seiner Grundbedeutung nach auf den Causalnexus, schliesst also in sich den Begriff der unabweislich nothwendigen Folge.

以 *ì* nach seiner Grundbedeutung ‚etwas anwenden' deutet darauf, dass durch die Verbindung *ši-ì* die praktische Anwendung einer bereits genannten Beschaffenheit eingeleitet wird.

Hingegen weist das einleitende *ší-kú* auf eine besprochene Beschaffenheit als Causa für die hiemit nachfolgende Consequenz, im Causalnexus.

Darin liegt wie ich glaube der Grund für Lao-tsï's Gebrauch von 是 *ší* selbst und der mit diesem gebildeten Verbindungen 是以 *ší-ì*, 是故 *ší-kú* und 是謂 *ší-wéi*.

是 *ší* wendet er nie im Sinne einer einfachen Copula an, sondern stets in der Bedeutung des So-seins an sich und des So-seins, wie es sein soll, also in der Bedeutung ‚richtig'.

是謂 *ší-wéi* ist bei ihm gleichwerthig mit ‚so Beschaffenes nennt man'.

是故 *ší-kú* findet sich, wenn hervorgehoben werden soll, dass der Grund oder die Ursache im Causalnexus eine Beschaffenheit ist, 故 zur Bezeichnung des Causalnexus schlechtweg, und endlich *ší-ì* 是以, wenn die Folgerung praktische Anwendung einer zuvorgenannten Beschaffenheit ist.

Kleine Mittheilungen.

Nârastân Ruins, Kashmîr, September 10, 1891. — In *The Academy* of August 15 which has just reached me, Professor Bühler gives the interesting results of his decipherment of two leaves from the ancient birchbark MS. discovered by Lieut. Bower in the ruins of the underground city of Mingai. in Kashgaria.

Of Fol. 3 of the MS. Prof. Bühler believes that it contains a Mantra or charm by which it is intended to force the Nâgas or snake-deities to send rain. This piece is of particular interest as it may, perhaps, be shown to give an indication of the locality, where it was composed. The part of the charm to which I wish to refer here, runs in Professor Bühler's translation as follows:

'May the god send rain for the district on the banks of the *Golâ* all round: Ilikisi Svâhâ!'

'I keep friendship with the *Dhṛitarâshṭras* and friendship with the *Nairâvaṇas*. I keep friendship with the *Virûpâkshas* and with *Krishṇa* and the *Gautamakas*. I keep friendship with the king of snakes *Maṇi*, also with *Vâsuki*, with the *Daṇḍapâdas*, with . . . . .. and ever with the *Pûrṇabhadras*. *Nanda* and *Upananda*, [as well as those] snakes of [beautiful] colour, of [great] fame and great power who take part even in the fight of the gods and the demons, — [with all these], with *Anavatapta*, with *Varuṇa* and with *Saṃhâraka* I keep friendship. I keep friendship with *Takshaka*, likewise with *Ananta* and with *Vâsumukha*, with *Aparâjita* and with the son of *Chhibba* I keep friendship; likewise always with great *Manasvin*.'

Professor Bühler, who translates the words *golâyâḥ parivelâya* by 'the district on the banks of the *Golâ*', is inclined to identify the latter with the *Godâvarî*, the well-known river in the *Dekhan*, and, accordingly, to ascribe to the charm a South-Indian origin. In reading, however, over this piece I was struck by meeting with the names of several of the best known of those numerous *Nâgas* or Sacred Springs in Kashmir which, personified in the shape of snake deities, have from very early times to the present day formed the object of zealous worship in the 'Happy Valley'. On referring to the *Nîlamatapurâṇa* which enumerates (in vv. 888—956 of my MS. copy) the names of the chief Nâgas of Kashmir, I find in its list not less than nine of the names which are contained in the charm. Of four among these Nâgas I am at present able to indicate the locality.

The best known of these Nâgas or Springs is *Ananta* (Nîlamatap., verse 893) which has given its name to the town Anantanâga (called by Muhammadans Islamâbâd) on the Vitastâ, in the Eastern part of the Valley. *Gautama* (Nîlamatap., verse 915) is the name of a spring situated to the NE. of Anantanâga, about halfway between this place and the pilgrimage place of Mârtaṇḍ. In the village of Zevan, the ancient Jayavana, about seven miles to the SW. of Śrînagar, lies the spring sacred to *Takshaka* which, besides the Nîlamatapurâṇa (verse 895), is mentioned in Kalhaṇa's *Râjataraṅgiṇî* (i. 220) and in Bilhaṇa's *Vikramâṅkacharita* (see Prof. Bühler's *Tour in Search of Sanskrit MSS. in Kaśmîr*, p. 6). The *Vâsuki Nâga* (Nîlamatap., verse 892 and elsewhere) is still well-known to the Kashmirian Pandits and is situated in the hills separating the Devasir and Shâhâbâd Parganas in the Eastern part of the valley. As it is not marked in the Trigonometrical Survey Maps and has not yet been visited by me, I am unable at present to give its exact position.

The other Nâgas which are mentioned in the Nîlamatapurâṇa, are: The *Dhṛitarâshṭra* Nâga (verse 914); the *Maṇi* Nâga (v. 954); the Nâgas *Nanda* and *Upananda* (v. 993); the *Aparâjita* Nâga (v. 907).

Besides the above, the list of the Nîlamatapurâṇa gives several names of Nâgas which resemble more or less the remaining names

of the Mantra. On the present occasion I may restrict myself to suggesting the identity of the name of *Nairâraṇa*, for which Dr. Hoernle in his learned paper on this MS. (in the April *Proceedings* of the Asiatic Society of Bengal, p. 8) has already proposed to read *Airâvaṇa*, with the *Airâvata* of the Nilamatapurâṇa (v. 923).[1]

From the names of Sacred Springs in Kashmir identified above from the Nîlamatapurâṇa, it would appear that we have to look towards Kashmîr as the place of origin of the charm. To this supposition the mention of a river *Golâ* or *Godâvarî* in the first part of the Mantra is nowise opposed.

Among the rivers which according to the mythology of the Kashmîrians took their abode in the country when the Ṛishi *Kaśyapa* had freed it from the demon Jalodbhava, the Nîlamatapurâṇa mentions (v. 156) the river *Godâvarî*. And in fact, to this day this name is borne by a small river which comes down from one of the northern spurs of the Pir Panjâl Range and joins the Veshau Stream (the ancient Viśokâ) at the village of *Gudᵉr*, in the Devasir Pargaṇa. The river enjoys considerable sanctity and is still at the present time visited by pilgrims. A separate *Mâhâtmya* relates the story of the appearance of the *Godâvarî* at this spot and enumerates at great length the various benefits to be obtained from bathing in its sacred water.

It must, however, be mentioned in conclusion that I have not yet in Kashmirian texts come across the shortened form of *Golâ* for *Godâvarî*, and that Dr. Hoernle, in his paper quoted above, has suggested a different translation for the words *golâyâḥ pâraveláyâ*.

M. A. Stein.

Dr. Stein's researches in Kashmir. — Dr. M. A Stein, who is printing a new edition of the Râjataraṅgiṇi, has spent his autumn

[1] I, too, made this conjecture at the time when I wrote my paper, but did not print it, because the insertion of a *n* between words ending and beginning with vowels is unusual. Prof E Leumann likewise suggested to me that it would be advisable to read *n-Airâvaṇeshu*.

vacation in Kashmir and used it to explore some historical sites and temples in the valley. The subjoined translations of extracts from two letters of his will be of interest to the students of Indian history and archæology. In the first, dated September 10, 1891 he says: —

"These three days I have been busily occupied with the excavation of an ancient temple of Śiva which is situated in this high valley [at Nârastân, Trahal Pargaṇa]. It has nearly been made invisible by the jungle and has sunk five feet deep in the ground. I have not been able to identify the temple and the neighbouring spring, in honour of which latter is probably has been built. I have found an unexpectedly large number of statues, showing very good workmanship, which I should think belong to the period between the sixth and ninth centuries A. D., but unfortunately as yet no complete inscription. On one pedestal only a few syllables have been preserved. Besides I have found a "sgraffitto" in old Śâradâ characters on an image: *saṁ 74 Âshâḍha śuti 3 śukravâre âyâtaḥ* . . . . . The date of this visit can probably be calculated.

Before coming here, I was on tour in the neighbourhood of Pampur and visited also Khonamusha. In Laddu I saw two temples, which I take to be of more modern date. In Pampur I found interesting remnants of the Padmasvâmi, mentioned in the Râjataraṅgiṇî."

In the second letter, dated October 12, from Śrinagar, Dr. STEIN concludes the account of his excavations in Nârastân: —

"I stopped in Nârastân altogether six days and obtained a very large number of sculptures, which were mostly discovered in the basin of the spring, which I excavated. The number of statues of all sizes, many of which are of course damaged, amounts to nearly forty and all in all I despatched to Śrinagar fifteen Kuli-loads of sculptures. Unfortunately very few inscriptions have turned up. Besides the two, mentioned in my former letter, I discovered only one more on the pedestal of a statue. It is very much damaged, and at present I can only read the last word *devâlayasya* with certainty. Perhaps the preceding signs may yet yield the hitherto unknown

name of the temple. A good many among the statues and relievos are of excellent workmanship and in style resemble the Gandhâra sculptures, which we have in Lahore. As, to judge from the architecture, the temple is certainly not older than that of Mârtaṇḍ, this relationship of its sculptures would be a further proof for the late date of most Gandhâra sculptures, which, on other grounds also, is hardly any longer doubtful. Much of the Nârastân work decidedly bears the characteristics of the late Roman, nay of the Byzantine, style. The statues of Vishṇu are in the majority, but there are also some of Śiva, Pârvatî, Gaṇeśa etc. . . . . . I have made an accurate plan of the Nârastân temple, and Mr. Andrews, who luckily was in the neighbourhood, has prepared the other drawings referring to the architecture. I believe the arrangement of this temple to be typical for other Kashmirian temples, which were built near Nâgas [springs]. In every case, where the state of the ruins still permits of a thorough enquiry, I have found the Nâga in a separate smaller or larger walled basin, in front or by the side of the temple. Irrespective of the Pandrathan temple, which at present stands in a morass, I have found nowhere a trace of that arrangement, according to which, as Sir A. Cunningham and others assume, all Kashmirian temples were placed in tanks. In most cases, e. g. at *Bhûteśa* and *Mârtaṇḍ*, this is impossible on account of the unevenness of the ground; elsewhere, as at *Jaubrôr* (Jayendra vihâra) and *Avantipura*, there are no Nâgas.

From Nârastân my route went over the Tar-Sar pass into the Liddar valley, where I found a small temple at *Mámaleśvara* and fragments of sculptures near *Hotamur*, *Sali* etc. At *Bhumazu*, not far from Mârtaṇḍ, I think, I have found the *Bhîmakeśava*, which is mentioned in the Râjat. vi. 178. This building interests me particularly, as its builder, king *Bhîmaśâhi* (as I read in my edition) is evidently the *Bhîmashâh* of the so-called Kabul dynasty, who otherwise is only known through Al-Bêrûni (Sachau, ii, 13).

I then continued my tour through the *Kotihar*, *Bringh* and *Shâhâbâd Parganas* and visited there all the sites, mentioned by *Kalhaṇa*, among others also Kapaṭeśvara, where the buildings, erected according

to Râjat. vii. 191 by king Bhoja, could be actually identified. Following the line of the Pîr Panjâl, I next went to *Hîrpur*, the ancient *Śûrapura*, whence I ascended the Pîr Panjâl pass. Through enquiries on the spot I succeeded in fixing the position of *Ḍhakka*, the long sought frontier fortress of *Kramavarta*, which is mentioned repeatedly by Kalhaṇa, and to clear up various other points, connected with the ancient topography of the route."

These extracts show that the detailed report of Dr. Stein's explorations, which, as he adds, is finished and will be printed at once, will furnish important additions to our knowledge of the ancient geography and archæology of Kashmir.

November 26, 1891.

G. Bühler.

Awestisch χšhmāka. — Die Richtigkeit der von mir in dieser *Zeitschrift* (iv, S. 309) gegebenen Erklärung des awest. *χšhmāka* (*jušhmāka* = *ǵušhmāka* = *ǵęšhmāka* = *χšhmāka*) wird von Bartholomae (Brugmann-Streitberg's *Indogermanische Forschungen* i, S. 185) in Zweifel gezogen. Derselbe Gelehrte fordert den Nachweis eines zweiten Falles, wo 1. *j* in *ǵ* übergegangen, 2. *u* zu *ę* (das er Schwa nennt) verkürzt worden und 3. wo dieses *ę* ganz ausgefallen ist.

Ich erlaube mir in den nachfolgenden Bemerkungen dieser Aufforderung nachzukommen.

Dass *j* im Altiranischen die Tendenz gehabt hat, sich in *dž* zu wandeln, dafür spricht schon die Form *jūžęm* = altind. *jūjam*. Aus *jūjam* entstand zunächst *jūdžęm* und daraus *jūžęm* ebenso wie aus awest. *raētšajeiti* die neupersische Form ريزد (*rēzad*) hervorgegangen ist. Ein zweiter Beleg für diese Tendenz scheint mir in der Figur des anlautenden *j* zu liegen (𐬘), die aus *džij* entstanden ist, sowie auch in dem Umstande, dass im Neupersischen dem alten *j* im Anlaute ein *dž* (ج) entgegengestellt wird. Beispiele dafür sind: awest. *jawa-* = neupers. جو, awest. *jawaētāt-* = neupers. جاويد, awest. *jawā-*

nęm = neupers. جوان, awest. *jātu-* = neupers. جادو, awest. *jima-* = neupers. جم.[1]

An dem Uebergange des *j* in *dž* im Altiranischen zu zweifeln wäre ebenso unstatthaft als wenn man den Uebergang des zwischenvocalischen *d* durch die Mittelstufe *δ* in *z* bestreiten wollte blos deswegen, weil sich dafür nur die beiden unzweifelhaften Fälle awest. *guz* = altpers. *gud* (griech. κυθ, altind. *guh* für *gudh*) und *jezi* = altpers. *jadij* (altind. *jadi*) beibringen lassen und man auf Grund blos zweier Fälle kein allgemein giltiges Lautgesetz decretiren kann.[2]

Für die Verkürzung von *u* zu *ę* möge als Beleg die Form *dręgwat-* dienen, die aus *drugwat-* (vgl. altind. *druhwan-*) hervorgegangen ist, vielleicht auch *fsęratu-*, *fsę̄ratu-* (Gāthā-Dial.), das für *fsuratu-* = *pasuratu-* stehen dürfte, obwohl *pasu-* sonst zu *fšu-* zusammengezogen wird.

Dass das aus *u* oder *i* verkürzte *ę* ganz ausfallen kann, dafür liegt in der Wurzel *stā* ein klassischer Beleg vor. Aus *hištāmi* wurde *hęštāmi* und daraus *χštāmi*. Auf *χštāmi* sind zu beziehen die Formen *χštā*, *aχštat*, *fraχštāitē*, *fraχštānē*, *fraχštata*. Hier wird gewiss Niemand das *χ* für einen ‚Vorschlag' erklären.

Gleichwie aus *jaōģ* + *š* der Stamm *jaōχšh* geworden ist, entstand aus dem hypothetischen *ģšhmāka-* (*ģęšhmāka-*) das factisch vorhandene *χšhmāka-*.

Awestisch hūm = Pahlawi [Pahlavi]. — Dass meine in dieser *Zeitschrift* I, S. 82 gegebene Interpretation des im Huzvaresch-Vendidad I, 22 stehenden [Pahlavi] richtig war, beweisen mehrere Parallelstellen, in denen das awest. *hūm* ebenso wiedergegeben wird. Man vergleiche namentlich Jascht V, 1: *jazaēšha mē hūm spitama zaraϑustra jām ardwīm sūrām anāhitām.* Dafür erscheint in der Huzvaresch-Paraphrase . . . . . [Pahlavi]. Also wieder awest. *hūm* = Pahlawi [Pahlavi].

[1] Vgl. über diesen Punkt Spiegel, *Vergleichende Grammatik der altēranischen Sprachen*, S. 37.

[2] In Betreff solcher isolirt dastehender Lautgesetze vgl. unten جفت.

Pahlawi [Pahlavi]. — Dieses Wort, das im Neupersischen كرفه lautet und im Pazand *kerba* geschrieben wird, ist ein religiöser Ausdruck und bedeutet ‚eine durch die religiösen Pflichten vorgeschriebene gute Handlung, durch die man ein Verdienst für das Jenseits sich erwirbt‘, im Gegensatz zu [Pahlavi] = neupers. كار ‚eine gewöhnliche Handlung‘. — Ich finde davon keine Etymologie angegeben. Das Prototyp dazu im Altiranischen fehlt; ich möchte es mit dem altindischen *kṛpā* ‚Mitleid, Mitgefühl‘ in Verbindung bringen.

Pahlawi [Pahlavi]. — Dieses Verbum, welches ‚abnagen, verschlingen‘ bedeutet, wird traditionell *ǵūdan* gelesen; West-Haug sprechen es *ǵaldan* aus, indem sie neupers. جليدن oder چليدن damit vergleichen. Dagegen ist zu bemerken, dass جليدن im neupersischen Lexicon gar nicht vorkommt und چليدن in der Bedeutung ‚rodere dentibus‘ ohne Quelle, blos auf die Angabe des persisch-türkischen Wörterbuches *Farhang-i-šuʿūrī* verzeichnet wird.

Ich lese [Pahlavi] : *artann* und sehe darin die awestische Wurzel [illegible] ‚verschlingen‘ = altind. *girati*, woven auch awest. *garah-* ‚Kehle, [illegible] گلو stammt. — Das Verbum [Pahlavi] ist im Neupersischen [illegible]lich aber ‚lieblich [illegible] den گلو isolirt das [illegible] zu دروغ das [illegible] = neupers. *daruž*, awest. *druž* [illegible] dagegen im Neupersischen ganz verschwunden ist.

Pahlawi [Pahlavi]. — Dieses Verbum wird traditionell *franāftan* gelesen; West-Haug lesen es *frawāfan* (resp. *fravāftanŏ*). Es bedeutet: ‚to diffuse, to distribute, to circulate, to move about, to separate, to advance, to esteem, to respect‘. — Die Etymologie desselben wird nirgends angegeben. Nach meiner Ueberzeugung gehört es zu dem oben S. 257 behandelten [Pahlavi], zu welchem es das Causativum darstellt, und ist *fravāftan* zu lesen. Die beiden Verba [Pahlavi] und [Pahlavi] verhalten sich zu einander wie نشستن zu نشاستن. نشستن, Präs. نشينم entspricht awest. *ni-shad(had)*, Präs. *ni-shiδaiti*, dagegen نشاستن, Präs. نشانم, awest. *ni-shādajeiti*. — نشينم und نشانم sind Neubildungen aus den alten Präsensformen mittelst des Suffixes *-na*, also نشينم = *ni-shid-na-m*, نشانم = *ni-shād-na-m*.

Neupersisch آميغ, آميغه. — Beide Formen, mit Jā-i-maǵhūl zu sprechen, bedeuten ‚Vermischung‘ und dann ‚coitus‘. Vullers (*Lex. Pers.-Lat.* i, 54, b) stellt sie zu آميختن, ‚lit. خ cum غ permutata‘, das er wiederum mit dem altind. *miśra-* in Verbindung bringt. Dies alles ist unrichtig. آميختن, Präs. آميزم mit der Nebenform آميزيدن, gehört zu ميختن, awest. *miz-*, altind. *mih-*. In آميغ, آميغه ist das غ der Reflex des grundsprachlichen *gh* ebenso wie in ميغ ‚Wolke‘ = awest. *maēγa-*, altind. *mēgha-*. آميغ verhält sich zu ميغ wie griech. μοιχός zu ὀμίχλη. Auffallend ist dabei die Gestaltung des *gh* der grundsprachlichen Wurzel *migh*, die gemäss dem awest. *miz*, lit. *mežu*, *myžu* ‚ich pisse‘, ind. *mih-* (*mīḍha-*) als *miǵh* angesetzt werden muss. Dabei lassen sich *gh* und *ǵh* nebeneinander nachweisen, einerseits in ميغ *maēγa-*, *mēgha-*, welche auf *maigha-*, und andererseits in ميز ‚Urin‘, *maēza-*, *mēha-*, welche auf *maiǵha-* zurückzuführen sind.

Neupersisch بايستن. — Von بايستن ‚necesse esse, oportere, decere‘ finde ich keine Etymologie angegeben. Da[illegible]ort au[illegible] Pahlawi [Pahlavi], lies *āpājastan*. Ich vermuthe [illegible] ein altper[illegible] *ā-pad*, das der [illegible] nach mit dem [illegible] اس die Auffassung *jatē*) stimmen dürf[illegible] in [illegible] ist. Wie aber [Pahlavi] zu er[illegible] 7 bei Boehtlingk-Roth, *Sanskr*[illegible]ben. zuziehen. — In بايستن steckt ebenso das Verbum substan[illegible] welchem *ā-pad* zusammengesetzt wurde, wie in زيستن, توانستن, شايستن u. s. w.

Neupersisch پنداشتن. — پنداشتن ‚dafür halten‘ wird auf zweifache Art gedeutet. J. Darmesteter (*Études Iraniennes* i, 308) erklärt es als eine Contraction von *pa-īn-dāštan*; ich habe (in dieser *Zeitschrift* iii, 119) es auf Pahl. [Pahlavi] [Pahlavi] zurückgeführt. Gegen meine Erklärung lässt sich Manches einwenden; dagegen ist auch die erstere Erklärung gegen Einwände nicht sicher. Entspräche nämlich پنداشتن einem Pazand *pa-īn-dāštan*, dann müsste es بدينداشتن lauten, da dem Pazand *pa-* im Neupersischen vor *īn*, *ān* u. s. w. regelrecht *bad-* zu entsprechen pflegt.

Neupersisch جفت. — Neupers. جُفت ‚Paar' wird von Vullers, dem auch Justi folgt, auf awest. *jaōiti* zurückgeführt. — Mir scheint diese Zusammenstellung nicht richtig zu sein, da hiemit das *f* der neupersischen Form nicht erklärt wird. Das Vorbild der neupersischen Form lautete im Pahlawi [Pahlawi], welches West-Haug sonderbarer Weise *dwād* lesen, indem sie dabei wahrscheinlich an einen Zusammenhang mit دو ‚zwei' denken. Pahl. [Pahlawi] ist aber *ǵuχt* zu lesen, das ein awest. *juχti-* voraussetzt, wie schon J. Darmesteter (*Et. Ir.* i, 88) eingesehen hat. Aus *ǵuχt* entstand erst später *ǵuft* durch den bis jetzt isolirt dastehenden Uebergang des *χ* in *f*, an dem aber angesichts der Pahlawi-Form nicht gezweifelt werden kann.

Neupersisch خوش. — Dieses Wort ist bisher nicht erklärt worden. Es ist nicht *χōš* sondern *qaš* zu lesen, wie aus der Transcription des Pahlawi [Pahlawi] im Pazand hervorgeht. — Sicher steckt im Anlaute das Element *hu-*, so dass wir auf eine ältere Form *hu-aša* oder *hu-ašja* hingeführt werden. Eine awestische Form *hwašhja* (von *ašhi-* ‚Auge') würde ‚mit schönem Anblick versehen, schön für das Auge' bedeuten, woraus dann die anderen Bedeutungen des خوش, namentlich aber ‚lieblich für den Geschmack' sich entwickelt haben.

Neupersisch داشتن *und Verwandte.* — J. Darmesteter (*Études Iraniennes* i, 208) nimmt an, dass jene Verba, welche dem *š* des Infinitiv ein *r* im Präsens entgegenstellen, wie داشتن — دارم von einer mittelst *š* erweiterten Form der Wurzel abzuleiten sind, die im Infinitiv das *r*, im Präsens das *š* verloren hat. Diese Erklärung ist nicht richtig. Jene Verba, welche im Neupersischen mit *š* vor dem Infinitivsuffixe *-tan* auftreten, haben im Pahlawi statt des *š* häufig noch *r*. Man findet [Pahlawi] gegenüber neupers. گذشتن, [Pahlawi] gegenüber neupers. اوباشتن u. s. w. Im Neupersischen selbst erscheint neben انباشتن die Form انباردن. Es liegt hier also thatsächlich ein späterer Uebergang von *r* in *š* vor.

Neupersisch درود. — درود ‚salutatio, bonorum appreeatio' lautet im Pahlawi [Pahlawi], das ins Armenische als դրուատ übergegangen ist. Wie

bekannt, gehen ‎دلوم‎ — դրուատ auf das awest. *drwatāt-* ‚Gesundheit' zurück. Da aber, wie ich nachgewiesen habe, dem Thema des neupersischen Substantivs der alte Accusativ Singularis zu Grunde liegt und dieser in unserem Falle *drwatātęm* lautet, so müsste die daraus entstandene neupersische Form regelrecht als ‎درواد‎ erscheinen. Augenscheinlich ist ‎درود‎ einer der wenigen Fälle, die auf den Nominativ Singularis zurückgehen, also = *drwatās* (für *drwatāt-s*), über welche F. Spiegel in dieser *Zeitschrift* i, 249 gehandelt hat.[1]

Neupersisch ‎شیر‎. — J. Darmesteter (*Études Iraniennes* i. 106) führt ‎شیر‎ ‚Löwe' (aber *šēr* nicht *šīr*, wie Darmesteter schreibt) auf ein awest. *χšhaϑrja-* ‚königlich' zurück, gestützt auf die Gleichung ‎اردشیر‎ = *arta-χšaϑra*. — Der Fall würde lautlich zu den unter ‎دیر‎ (s. diesen Band, S. 261) angegebenen Beispielen gehören, wo *ē* aus *a* durch Ersatzdehnung hervorgegangen ist. Diese Etymologie, so plausibel sie auch erscheint, ist dennoch kaum richtig, da die Form des Pahlawi ‎ســدر‎ mit ihr nicht in Einklang zu bringen ist. ‎ســدر‎ kann entweder *asēr* oder *asadr* gelesen werden. Mir kommt die erstere Lesung desswegen als die richtigere vor, weil ‎ســم‎ = arab. ‎اسد‎ die Auffassung von ‎ســدر‎ in der Weise wie ‎سردر‎ ausschliesst. Wie aber ‎ســدر‎ zu erklären ist, bin ich selbst vor der Hand ausser Stand anzugeben.

Neupersisch ‎فریاد‎. — Im Neupersischen bedeutet ‎فریاد‎ ‚clamor altus oppressi vel afflicti, lamentatio, clamor flebilis ad auxilium implorandum' (Vullers, *Lex. Pers.-Lat.* ii, 675, b). — Ganz verschieden davon ist die Bedeutung des entsprechenden Wortes im Pahlawi. Dort bedeutet ‎فریادم‎ ‚help, assistance, aid, succour, relief', entspricht also in dieser Richtung nicht ‎فریاد‎, sondern vielmehr ‎فریادرسی‎. West-Haug leiten das Wort von awest. *frī*, altind. *prī* ab. Dies scheint nicht richtig zu sein. Ich sehe in ‎فریاد‎ — ‎فریادم‎ den Reflex eines vorauszusetzenden altpers. *frajāti* (von altind. *pra-jā*) mit der Bedeutung

[1] Wahrscheinlich haben alle Stämme auf *-tāt* den Nominativ zu Grunde gelegt. Vergl. weiter ‎جاوید‎ = awest. *jawaētāt-*. Eine Ausnahme bilden die Eigennamen ‎خرداد‎ = awest. *haurwatātęm* und ‎امرداد‎ = awest. *amęrętātęm*, welche der religiösen Literatur angehören.

‚das Zu-Hilfe-kommen‘. Aus der im Pahlawi vorhandenen Bedeutung ‚Hilfe‘ entstand später durch Vermittlung des Rufes ‚Hilfe!‘ jene Bedeutung, die oben für das neupers. فریاد angegeben worden ist.

Neupersisch کاروان. — Die ursprüngliche Bedeutung des neupersischen Wortes کاروان, کاربان ‚Karawane‘ ist noch nicht festgestellt worden. Dasselbe lautet im Pahlawi [illegible] oder [illegible]. Da seine Bildung mit jener von [illegible] = دربان, دروان, wo [illegible] = awest. *pāna-* (z. B. in *rāna-pāna-* ‚Beinschiene‘, eigentlich ‚Bein-Schutz‘) ist, übereinstimmt, so kann das erste Glied کار unmöglich auf کار ‚Werk‘ bezogen werden, da ‚Werk-Schutz‘ ein ganz unpassender Ausdruck für die ‚Karawane‘ wäre. Es kann mithin nur jenes کار darin stecken, das auch in [illegible] = کارزار ‚Krieg, Schlacht, Schlachtfeld‘ erscheint und auf das in den achämenidischen Keilinschriften vorkommende Wort *kāra-* ‚Heer‘ = goth. *harjis (harja-)* zu beziehen ist. Darnach wäre کاروان = [illegible] gleich einem vorauszusetzenden altpersischen *kāra-pāna-* ein Bahuwrīhi: ‚die den Schutz Bewaffneter geniessende‘ Händlerschaar.

Neupersisch نیوشیدن. — Dieses Verbum bedeutet einerseits ‚hören‘ (شنیدن وگوش کردن), andererseits ‚suchen, forschen‘ (جستن وطلبیدن وتفحص وتجسس نمودن). Die Form desselben lautet im Pahlawi: [illegible]. J. Darmesteter (*Études Iraniennes* i, 85, Note 2) führt es auf *ni-jaōχsh* ‚entendre‘ zurück. Ich glaube, dass hiemit die ursprüngliche Bedeutung nicht getroffen ist. Der Stamm *jaōχsh* ist eine Weiterbildung von *juj*. Das vorauszusetzende Verbum *ni-jaōχshajē* muss bedeutet haben, ich rüste mich, ich mache mich an etwas‘, woraus einerseits die Bedeutung ‚ich bin bereit, folge, höre‘, andererseits die Bedeutung ‚ich suche, forsche‘ hervorgegangen ist. Dem awest. *jaōχšti-* ist gewiss keine andere Bedeutung als jene ‚Kraft‘ beizulegen.

Neupersisch همداستان. — Das Wort همداستان bedeutet (Vullers, *Lex. Pers.-Lat.* ii. 1467, a) ‚qui cum altero confabulatur, arcani particeps, socius, familiaris‘. — In Betreff des zweiten Gliedes dieses Compositums bemerkt Vullers i, 798, b داستان ‚divulgatio, fama,

historia, narratio, fabula, parabola‘ und fügt hinzu: ‚vox fortasse a دانستن scire derivanda est‘. Dies ist unrichtig. داستان lautet im Pahlawi [Pahlavi] und ebenso همداستان: [Pahlavi]. Aus [Pahlavi] entstand einerseits دادستان ‚societas in negotio‘, andererseits unser داستان, dem im Pazand das Vorbild *daēstān*, *dāistān* entspricht. — Mit dem Pahlawi [Pahlavi] ist das armen. դատաստան identisch, welches auf ein altpers. *dāta-stāna-* ‚Tribunal‘ zurückgeht. Das altpersische Wort *hama-dāta-stāna-* ‚gleiches Recht verfechtend‘ (im Huzwaresch entspricht dem Ausdruck [Pahlavi] das Wort [Pahlavi]) scheint ein allgemein gebrauchter Gerichtsausdruck gewesen zu sein, aus dem die oben bei همداستان angegebenen Bedeutungen sich entwickelt haben.

Neupersisch همسایه. — همسایه ‚Nachbar, Genosse‘ bedeutet wörtlich ‚gleichen Schatten habend‘, d. h. ‚Jemand, der mit einem zusammen unter demselben Schatten wohnt‘. Im Pahlawi kommt in demselben Sinne [Pahlavi] ‚dieselbe Erde, denselben Boden habend‘ vor, dem im Neupersischen همخاک entspräche.

Neupersisch هنوز. — J. Darmesteter (*Études Iraniennes* ii, 114) meint هنوز (wahrscheinlich *hanōz* und nicht *hanūz*) ‚noch, bisher, immerfort‘ sei auf altind. *anūć- (anu-ańć)* ‚avec *h* orthographique‘ zurückzuführen. Diese Deutung scheint nicht richtig zu sein. Wir müssen هنوز mit armen. հանապազ ‚fort und fort, immerdar‘ in Verbindung setzen, das im Pahlawi eine Form [Pahlavi] ergäbe. Das Pahlawi-Lehnwort հանապազ dürfte einem vorauszusetzenden altpers. *hanā apaćā* ‚immerfort‘ entsprechen.

Awestisch apāχtara. (Verbesserung zu S. 256.) — Statt ‚vielleicht auch *apāχtara-* ‚Norden‘ = *apa-aχtara* ‚gestirne-los‘ lese man: ‚vielleicht auch *apāχtara-* ‚Norden‘ = *apa-aχtara* ‚gestirn- (d. i. sonnen-) los‘, vgl. W. Bang in Bezzenberger's *Beiträgen* xv, S. 317, wo aber gerade der Schluss der Glosse zu Vend. xix, 19 auch hätte citirt werden sollen. Derselbe lautet: [Pahlavi]: vgl. diese *Zeitschrift* iii, S. 25. — Identisch damit ist *Bundahišn* Seite xiv, Zeile 5 ff.

Neupersisch نوش (Nachtrag zu Seite 264). — Für die Bedeutung von نوش = [illegible] im Sinne des griechischen ἀμβροσία ist *Artāi-Vīrāf-Nāmak* x, 5 heranzuziehen. Dort steht: [illegible] [illegible] ‚trink den Unsterblichkeitstrank!‘

Ebenda Zeile 12 v. u. lese man statt: ‚dem Namen des bekannten Sasaniden-Königs, welcher . . .‘: ‚dem Beinamen des bekannten Sasaniden-Königs Chusraw, welcher . . .‘

Dabei möge der geneigte Leser noch die folgenden Druckfehler verbessern: in diesem Band, S. 174, Zeile 18 v. o. statt ‚die wichtigste Epoche der armenischen Geschichte‘ lies: ‚die wichtigste Epoche der Geschichte Armeniens‘. Band iv, S. 86, Zeile 14 v. o. statt [illegible] lies: [illegible] und Zeile 3 v. u. statt skrt. *anīkā* lies: *anīka-*. Band iii, S. 26, Zeile 8 v. u. statt ‚welches Anahūma selbst ist‘ lies: ‚welcher Anahūma selbst ist‘ und Zeile 1 v. u. statt ‚werde ich es nicht abschwören‘ lies: ‚werde ich ihn nicht abschwören‘.

Friedrich Müller.

VIENNA

ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOL. V — NRO 1

VIENNA, 1891.

ALFRED HÖLDER.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
B. WESTERMANN & Co

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

K. F. KOEHLER'S ANTIQUARIUM, Leipzig, Universitätsstrasse 26.

(Gegründet 1847.)

Specialgeschäft für Orientalische Literatur.

Sorgfältigste und schnellste Ausführung aller diesbezüglichen Aufträge.

Soeben erschienen in meinem Commissionsverlage:

Bibliotheca arabico-hispana:

Tomus VII. **Aben-Alfarabi,** historia virorum doctorum Andalusiae (Dictionarium biograph.). Arab. nunc primum ed. Fr. Codera. Vol. I. Matriti 1891. 414 S. arab. Text. M. 20.—.

Vollers, K., Lehrbuch der aegypto-arabischen Umgangssprache, mit Uebungen und Glossar. Kairo 1890. XI und 231 S. M. 6.—.

Dieses vortreffliche Buch ist ausschliesslich für den „praktischen Gebrauch" bestimmt; zu Grunde liegt die Mundart von Kairo, die sich im Ganzen mit den Idiomen der übrigen ägyptischen Städte deckt. — Vergleiche Recension in Nr. 8 des Literarischen Centralblattes

Zeitlin, William, bibliotheca hebraica post Mendelssohniana. Bibliographisches Handbuch der neuhebräischen Literatur, seit Beginn der Mendelssohn'schen Epoche bis zum Jahre 1889. Nach alphabetischer Reihenfolge der Autoren, nebst Indices der hebräischen Büchertitel und der citirten Autornamen. 2. Aufl. 1. Hälfte (A—M). Leipzig 1891. II und 248 S. M. 7.50.

Eine Frucht 20-jähriger Sammel-Arbeit [illegible] en auf Autopsie, sind daher durchaus zuverlässig, die früheren [illegible] von Fürst, Benjacob etc. vielfach berichtigend und ergänzend. [illegible] Autoren mit biographischen Daten etc. versehen, sowie die Seitenzahlen angegeben. Zugaben, die gewiss dankbar angenommen werden. — Die 2. Hälfte dieses, einem nothwendigen Bedürfnisse abhelfenden Werkes wird im Laufe dieses Jahres erscheinen.

Ferner liefere ich zu den beigesetzten Preisen (franco innerhalb Deutschlands und Oesterreich-Ungarns):

Beidhawi commentarius in Coranum, ex codd. Paris., Dresd. et Lips., ed. HO. Fleischer, cum indicc. a W. Fell. 2 voll. (7 partes). 4. Lips. 1846—1878. Vergriffen. M. 68.—.

Bibliotheca arabico-hispana:

Tomus I. II. **Aben-Pascualis,** Assila (Dictionarium biograph.). Arabice nunc primum ed. Fr. Codera. 2 voll. Matriti 1883. 767 S. arab. Text. M. 45.—.

Tomus III. **Adh-Dhabbi,** Desiderium quaerentis historiam populi Andalusiae. (Dictionarium biograph.). Primum ed. F. Codera et J. Ribera. Cum 1 facsim. Matriti 1885. XXV und 642 S. arab. Text. M. 33.—.

Tomus IV. **Aben Al-Abbar,** Almochâm (dictionarium ord. alphab.) de discipulis Abu Ali Assadafi. Nunc primum arab. ed., indicibus add., F. Codera et Zaydin. Lex. 8. Matriti 1886. XIX und 368 S. arab. Text. M. 20.—.

Tomus V. VI. **Aben Al-Abbar,** Complementum libri Assilah (diction. biograph.). Arab. nunc primum ed. indices add. F. Codera et Zaydin. Vol. I. II. Matriti 1887—1889. 412 und 564 S. M. 46.—.

Eguilaz y Yanguas, Leop. de, Glosario etimolog. de las palabras españolas (castell., catal., gallegas, mallorq., portug., valencianas y bascongadas) de origen oriental (arabe, hebreo, malayo, persa y turco). Gr. 8. Granada 1886. XXIV und 591 S. M. 25.—

„Ein wissenschaftlich werthvolles Buch, welches die denselben Gegenstand behandelnden, in Deutschland und Holland erschienenen Werke an Reichhaltigkeit des Stoffes sehr bedeutend übertrifft."

Ibn Hischâm, Das Leben Muhammeds. Aus den Hss. zu Berlin, Leipzig, Gotha und Leyden, mit Einleitung, Anmerkungen, Varianten und Register herausgegeben von F. Wüstenfeld. 2 Bände in 3 Theilen. Gött. 1857—1860. Broschirt unbeschnitten. M. 30.—.

Simonet, F. J., Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los Mozárabes, preced. de un estudio sobre el dialecto hispano-mozárabe. Lex. 8. Madrid 1889. 236 und 628 S. mit 1 Facsimile-Tafel. M. 24.—.

Tâdsch al-'arûs dschawâhir al-gâmûs. Das berühmte Wörterbuch des Imâm Muhibb ed-dîn Abû-l-feid. 10 Bände. Gr. 4. Bulac 1307—1308 (1889—1890). M. 110.—.

Der Subscriptionspreis ist erloschen.

Contents of Nro. 1.

Reviews.

Miscellaneous notes.

Printed by Adolphus Holzhausen, Vienna.

VIENNA

ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOL. V — NRO 2

VIENNA, 1891.
ALFRED HÖLDER.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
B. WESTERMANN & Co

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Contents of Nro. 2.

Reviews.

Miscellaneous notes.

Hierzu je eine Beilage von

K. F. Koehler in Leipzig und W. Drugulin in Leipzig.

Printed by Adolphus Holzhausen, Vienna.

VIENNA

ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOL. V — N^RO 3

VIENNA, 1891.

ALFRED HÖLDER.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
B. WESTERMANN & C°

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Contents of Nro. 3.

Reviews.

Miscellaneous notes.

Hierzu eine Beilage

von LIST & FRANCKE in Leipzig.

Printed by Adolphus Holzhausen, Vienna.

VIENNA

ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOL. V — NRO 4

VIENNA, 1891.
ALFRED HÖLDER.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
B. WESTERMANN & Co

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Contents of Nro. 4.

Miscellaneous notes.

Printed by Adolphus Holzhausen, Vienna.

N. [illegible]